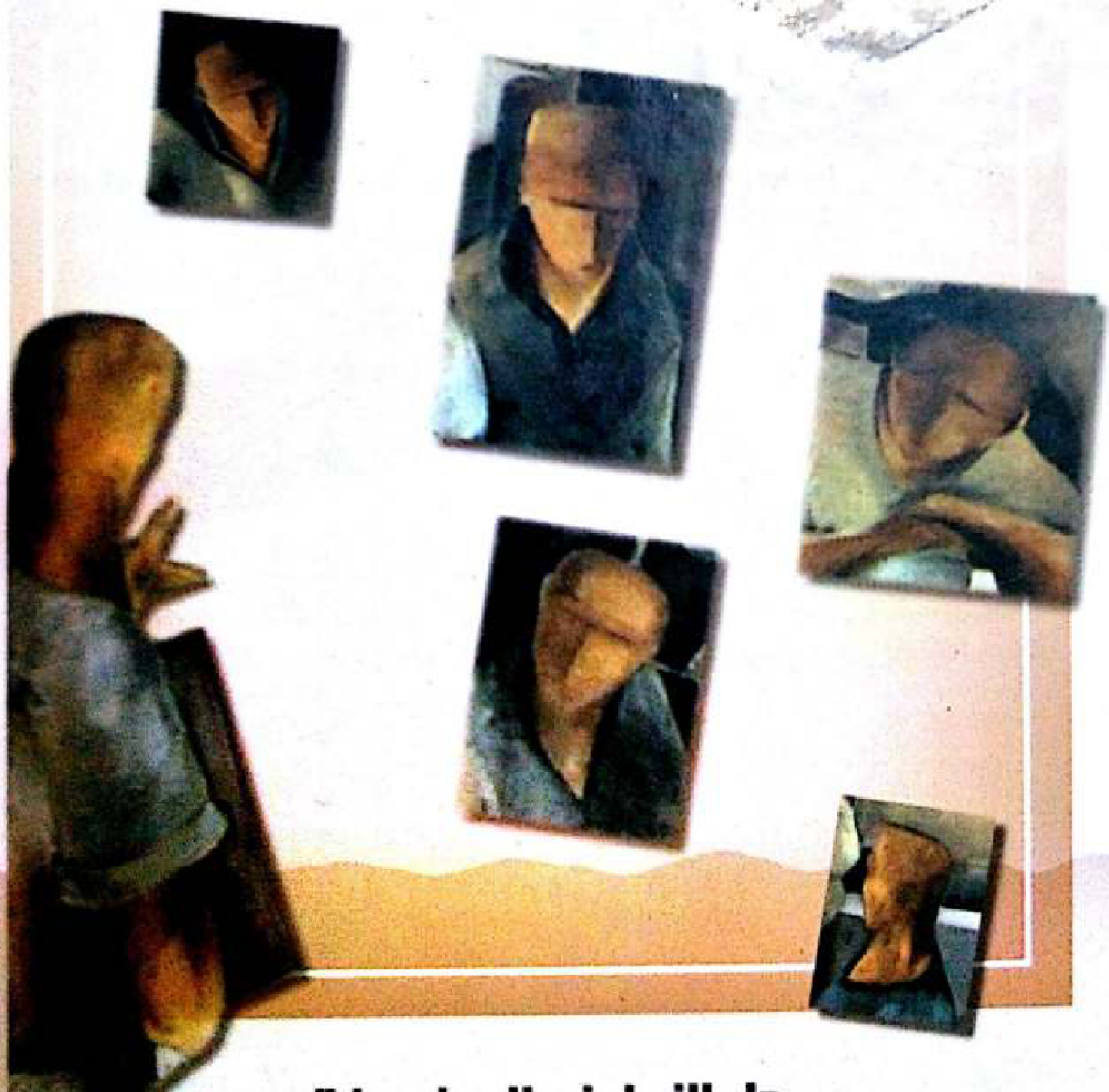
محمد تقي المصباح اليزدي

الحقوق والسياسة في القرآن



دار التعارف للمطبوعات

الحقوق و السياسة فى القرآن

استاذ محمدتقى المصباح اليزدى

دار المعارف للمطبوعات
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

دار المحجة البيضاء

الإدارة والمعرض: حارة حريك - شارع دكاش - بناية الحسيني - هاتف: [illegible]
ص.ب: [illegible] - تلفاكس: [illegible]

كلمة الناشر

القرآن الكريم كتاب هداية للبشرية في مسيرتها نحو الفلاح والصلاح وهو الميثاق لسعادة الانسان في طريق النجاة. والانسان ـ كما يرى القرآن ـ موجود ذو تكليف ينبغي ان يتعرف على تكاليفه اولاً، ويخطو نحو كمال النفس من خلال اداء المسؤولية والتكليف.

من هنا ياتي الكلام عن «الحق»، فالانسان في الوقت الذي يجب عليه ان يعمل في دائرة التكليف تثبت له حقوق في دائرة الوجود لابد من الاهتمام بها ومنحها له. ان عجلة الادارة والسياسة تتمحور حول الاعتدال والعدالة حينما تهدي الانسان في مسيرة اداء التكليف بصورة صحيحة، وتقدم له بسخاء حقوقه التي يستحقها، ولن يتنجز هذا الامر الّا في ضوء الوحي.

الكتاب الماثل بين ايديكم (الحقوق والسياسة في القرآن) هو القسم التاسع من بحوث الاستاذ الفذ العلامة سماحة آية الله محمد تقي مصباح اليزدي (دام عزه) قام بالقائها تحت عنوان (معارف القرآن) على طلبته في مؤسسة (في طريق الحق) عامي ١٣٦٥ و١٣٦٦ هـ.ش ثم دوّنت بقلم الفاضل الشهيد حجة الاسلام والمسلمين محمد شهرابي رحمه الله ونقدمه اليوم بين يدي العلماء والفضلاء الاعزاء سائلين الله ان يسعد روح هذا الشهيد ويتقبل هذه الخدمة المزجاة انشاءالله.

فهرست الموضوعات

المقدمة

الفصل الأول: منشأ الحق

الفصل الثاني: اعتبار القانون وقيمته

الفصل الثالث: القانون والمقنن في رؤية القرآن

الفصل الرابع: القانون والتقنين

الفصل الخامس: الحكومة

الفصل السادس: الحكومة الاسلامية

الفصل السابع: الشورى والبيعة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

تمهيد

الهدف الذي نتوخاه من المباحث القرآنية كما هو الملاحظ في حلقات «معارف القرآن»[1] الماضية وسيلاحظ ايضا في هذه الحلقة هو:

اولا: وضع مجموعة معارف القرآن في منظومة عامة ليتوضح جيداً الترابط الموجود بين مختلف المعارف، ولا تبدو بصورة مشتتة وغير مترابطة. هدفنا هو أن نجلّي ـ قدر الامكان ـ النظام المنطقي والمعقول الحاكم على القرآن الكريم، لكي يُلمس ـ اضافة الى استيعاب التعاليم القيمة لهذا الكتاب العظيم ـ مدى الترابط والانسجام بينها.

ثانياً: تحديد مواضع الاختلاف بين القرآن وبين المذاهب الفكرية التي ظهرت في ساحة المعرفة البشرية، وبيان موقف القرآن ـ في حالات التعارض ـ والاستدلال عليه بنحو كامل.

في هذه الحلقة نروم استعراض معارف قرآنية في منظومة واحدة تجمعها (الاحكام القانونية الاجتماعية في القرآن) والحديث يدور حول مجموعة من معارف القرآن التي تستعرض الدساتير والضوابط التي يدعو القرآن للالتزام بها من اجل بناء المجتمع الهادف

---

١. تم في الماضي عرض وطباعة بحوث في معارف القرآن في ثمان حلقات: الحلقة الاولى حتى الثالثة:(معرفة الله، معرفة الكون ومعرفة الانسان) ـ مجلد واحد، الحلقة الرابعة والخامسة:(الطريق ومعرفة الدليل) ـ مجلد واحد، الحلقة السادسة:(معرفة القرآن)، الحلقة السابعة:(الاخلاق في القرآن) ـ ٣ مجلدات، الحلقة الثامنة:(المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية) ـ مجلد واحد.

المنشود.

من هنا يمكن القول: ان الحلقة السابقة كانت تبحث عن (علم الاجتماع في القرآن)[١] وهذه الحلقة تبحث عن (بناء المجتمع في القرآن) ولذا يمكن درج جميع الاحكام والضوابط ذات الجانب العملي وتخاطب المجتمع ـ أي ميدانها العملي هو المجتمع ـ تحت عنوان عام هو (الحقوق)، هذه الحلقة اذن تتولى دراسة الحقوق في القرآن، وهو ـ طبعا ـ نظام واسع وشامل وذو اقسام كثيرة ومتنوعة.

بعد هذه المقدمة نرى من الجدير ان نذكر هذه النقطة: نظراً الى ان احدى الغايتين في هذه الحلقة ـ نظير الحلقات السابقة ـ هي تحديد موقف القرآن والاسلام من المذاهب الفكرية الاخرى، وبما ان ذلك يحتاج الى لغة مشتركة بيننا وبينها، فانا نضطر للتعرف على التعابير والمصطلحات المتنوعة في تلكم المذاهب الفكرية. إذْ من الصحيح ان الفقه الاسلامي يشمل اقسام الحقوق كافة ويجيب عن أية مسألة حقوقية، ومن الصحيح أيضا ان الرجوع الى الفقه الاسلامي والعمل بمقتضياته يكفي لبناء مجتمع اسلامي متكامل، بيد أنه لا ينبغي الظن في ان الاحاطة الفقهية تكفي وتجدي لترسيخ الموقف الاسلامي في كل مسألة حقوقية وإضعاف مواقف الآخرين، بل اننا بحاجة الى التعرف على اقوال فلاسفة الحقوق وعلمائها ـ منذ اقدم العصور حتى عصرنا ـ فضلا عن المطالعة العميقة لابواب الفقه كافة، وكيفية دفاعهم عن اقوالهم. وبما انهم لم يعبروا عن آرائهم بتعابيرنا ومصطلحاتنا الفقهية والاصولية سوى في موارد قليلة، ووضعوا مصطلحات في اغلب الموارد، وأبدوا نظرياتهم ومقترحاتهم من خلالها، فلابد من الاهتمام لاستيعاب لغتهم لكي تتوفر وسيلة التباحث والحوار العلمي، ولذا يكون السعي لفهم اللغة العلمية للعلماء واصحاب المذاهب الفكرية المتنوعة في البحوث التطبيقية أمرا ضرورياً لا ترفياً.

هذا وقد ظهرت مذاهب ونظريات عديدة في حقل (الحقوق) تركت تأثيرها البالغ في اختلاف المصطلحات الحقوقية، الامر الذي يضطرنا للاحاطة الكاملة بالمضمون

---

١. في الحلقة الماضية من معارف القرآن تم بحث (المجتمع والتاريخ) وتم طباعته تحت عنوان «المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية».

الاصطلاحي للمفردات المستعملة في هذا العلم، ونوضح مضمون ما نستعمله من مفردات لكي نستوعب اقوال الآخرين، ويفهم غيرنا مانقوله بنحو صحيح.

الآن وفي بداية بحث (الحقوق في القرآن) يبدو من الضروري الاشارة الى نقاط يجب الالتفات اليها كمبادئ تصورية وتعاريف لابد من الاحاطة بها:

الظاهرة الاجتماعية

يمكن تقسيم بحوث الحياة الاجتماعية للانسان الى مجموعتين رئيستين:

مجموعة البحوث التي تدرس وتطالع الظواهر التي تقع في الحياة الاجتماعية للآدميين من جهة تحقق وقوعها فقط، ولا يهمها ماتتصف به من حسن أو قبح.

المجموعة الثانية هي البحوث التي تصدر أحكاما قيمية بشأن الحياة الاجتماعية وشؤونها المختلفة، وتقضي بحسن أو قبح كل ظاهرة اجتماعية.

وبعبارة أخرى يدور الكلام في بحوث المجموعة الاولى حول «الوجودات والاعدام» وفي بحوث المجموعة الثانية حول «ما ينبغي وما لا ينبغي»

ان بحوث المجموعة الاولى تكون غالبا في اطار «علم الاجتماع» و «فلسفة التاريخ» وقد تعرضنا لها في الماضي، بينما تندرج بحوث المجموعة الثانية ـ وهي ماسنتعرض لها لاحقاً ـ تحت عنوان «الحقوق» في الغالب.

لـ «الظاهرة الاجتماعية» مضمون عام وواسع جداً، حيث يشمل حتى الظواهر التي لها واقعية في الساحة الاجتماعية ـ في احد معانيها ـ وان كان قوامها نوعاً من الجعل والاعتبار، فمثلا يكون البحث عن مفردة «الحقوق» أو «الحكومة» بحثاً عن ظاهرة اجتماعية، وان كان قوام مفاهيمها بالجعل والاعتبار، لان عملية «الاعتبار» وآثارها المادية المترتبة عليها تعد من الظواهر الاجتماعية. غاية الأمر يكون الكلام احيانا عن وجود اعتبارات في كل مجتمع توجد يتصدى على اساسها بعض الافراد للمسؤوليات والمناصب المختلفة، ويقال احيانا ينبغي ان يكون الامر هكذا، أو أن على الذين يتعهدون

باداء عمل ما ان يكون لهم السلوك الفلاني.

يطلق على احكام النوع الاول: الاحكام الواقعية والتوصيفية وعلى احكام النوع الثاني: الاحكام الدستورية والتكليفية.

عدم التفكيك بين الاحكام ولا انفصال بين الدين والسياسة

تقسم الاحكام القيمية عادة الى ثلاث مجموعات:

أ ـ **الاحكام الالهية والدينية**: وهي النواهي والاوامر المسندة الى الله تعالى، وفي كل دين يدعىٰ الآدميون للعمل بها كاقامة الصلاة والحج.

ب ـ **الاحكام الاخلاقية**: وهي الاحكام التي يدركها العقل الانساني أو الفطرة الآدمية أو الوجدان البشري ـ حسب اختلاف التعابير ـ ويرى أن لها قيمة واعتباراً بغض النظر عن الامر الالهي أو الانساني كحسن الصدق وقبح الظلم.

ج ـ **الاحكام الحقوقية**: وهي الاحكام التي توضع من قبل جهة صالحة لتحقيق المصالح البشرية في الدنيا، وترتبط بالعلاقات الفردية المتبادلة في المجتمع. هذه الاحكام بحاجة الى متصدٍ تنفيذي وهي «الحكومة» في الغالب.

ومنذ ازمان بعيدة سعت اتجاهات للتفكيك بين هذه الاحكام بصورة كاملة، واعتبرت لكل منها دائرة خاصة، وعليه تتحدد دائرة الاحكام الالهية والدينية بالشعائر والعبادات التي يعتقد بها اتباع كل ديانة في ازمنة وامكنة خاصة، كالمراسم الدينية التي يمارسها الهندوس، أو الآداب الدينية لعبدة الاصنام الموجودين في بعض نقاط العالم.

هذه الشعائر والعبادات لا علاقة لها مع شؤون الحياة الاجتماعية الاخرى، وانما هي ـ حسب معتقدات اتباع كل ديانة ـ اداء لواجب تطلبه قوة او قوى طبيعية أو فوق الطبيعية من الانسان. وعلى هذا فالاحكام الدينية لا علاقة لها بالاحكام الاخلاقية ـ التي يتصدى الوجدان البشري لتنفيذها ويخضع لها الانسان إرضاءاً للضمير ـ كما لا علاقة لها مع الاحكام الحقوقية ـ والتي تدعو الحكومة كل مواطن للالتزام بها بهدف تحقيق العدالة

الاجتماعية واستتباب النظام والامن.

في العالم الغربي ايضا بعد اعتبار المسيحية دينا رسميا لامبراطورية روما أُخذ الطغاة والحكام المتجبرون ـ وان اعتنقوا ظاهرا الديانة المسيحية استجابة لمقتضيات العصر ـ لاجل الاستيلاء على كل القوى في الدنيا، وادارة البلدان الخاضعة لهم بالشكل الذي يرتأونه يرددون المعزوفة المقيتة في فصل الدين عن الشؤون الدنيوية ـ ومنها السياسة ـ لكي يخرجوا الاوامر والنواهي الالهية من دائرة الحقوق ـ بمعناها العام ـ ويفعلوا ما يشاؤون بدون ان تقف احكام الله بوجههم وتصدهم. وفي هذا الطريق لم يدّخروا وسعاً حتى تطاولت أيديهم لتحريف ومسخ الكتب الدينية، حتى اننا نلاحظ الانجيل اليوم يتضمن احكاما من هذا القبيل:

«سمعتم ما يقال: العين بالعين والسن بالسن، لكني اقول لكم لا تصمدوا امام الشيطان، بل كل من صفعك على خدك الايمن أدرْ له خدك الأيسر، واذا اراد شخص ان ينازعك على ثوبك فقدّم له عباءتك، واذا اجبرك شخص على السير ميلاً فسرْ معه ميلين»[١] «وقال له اعطوا مالقيصر لقيصر ومالله لله»[٢]

بعد «الثورة الصناعية» استفحلت هذه الاتجاهات، حتى ان فئة كبيرة من المفكرين والكتّاب لم يطالبوا بفصل الدين عن الحقوق تماما فحسب، بل اقترحوا بكل جد فصل الدين عن الاخلاق بصورة كاملة وبذلوا جهوداً حثيثة في هذا السبيل. ان فصل الدين عن شؤون الدنيا بصورة عامة وعن السياسة بصورة خاصة ـ وهو ما يواصل ترويجه المتغربون عبر نشاطهم الاعلامي في البلدان الاسلامية ـ ليس الا ذلك الاتجاه المتسلط على عالم الغرب.

اننا نعتقد ان أي دين الهي وشريعة سماوية ترفض مثل هذا الفصل، وما يلاحظ في نصوص الديانة المسيحية ـ بهذا الشأن ـ وأشيع من قِبل رجال الكنيسة ليس الّا مسخاً

---

١. الكتاب المقدس ـ انجيل متى ـ طباعة «اللجنة الدولية لتوزيع الكتب المقدسة» ولعام ١٩٦٩م ـ الباب ٥ الرقم: ٣٨، ٣٩ و ٤٠.

٢. المصدر نفسه ـ الرقم: ٢١. وبملاحظة العبارات السابقة واللاحقه يمكن القول: ان الحكم صادر تقية وفي مواجهة الاتـ[illegible]

وقلباً لتعاليم السيد المسيح عليه السلام الاصيلة.

في رؤيتنا ان الدين مجموعة من المعارف النظرية والاحكام العملية. والاخيرة تشمل الميادين الثلاث: علاقة الانسان مع الله، علاقة الانسان مع نفسه وعلاقة الانسان مع غيره، وعليه انها تشمل الاخلاق والحقوق ايضا.

هناك مجموعة هائلة وزاخرة من الاحكام الاخلاقية والحقوقية في القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام.

ومن جهة اخرى فان النظامين الاخلاقي والحقوقي في الاسلام يبتنيان بنحو كامل على اسس دينية ـ ومنها الايمان بالتوحيد والمعاد ـ. وبعبارة اخرى ان حديث الاخلاق وحديث الحقوق يشكلان جزءين مهمين من الدين كله، ولهما جذور في ارسخ المعارف النظرية للدين.

القانون والحقوق

رغم الاستعمال الكثير لكلمة (الحقوق) او (القانون) استعمالات كثيرة في الحقوق الا انها لا تفيد معنى محدداً بل تستعمل بمعانٍ مختلفة، فتارة يتسع معناها فيشمل ايَّ حكم عمليّ يلزم تنفيذه في المجتمع، سواء كانت من الحقوق الوضعية [١] او غير الوضعية كالعادات والرسوم والاعراف الاجتماعية اوالشخصية وتبدوكأنها لا واضع معين لها، ومع ذلك فانها معتبرة اجتماعيا ويلتزم بها عمليا.

واستناداً الى هذا المعنى العام يذهب بعض الحقوقيين الى القول بوجود حقوق طبيعية أوفطرية، وهي ـ حسب رأيهم ـ الحقوق التي تعتبر على اساس الطبيعة، الفطرة والعقل الانساني وليس لها واضع، بل على القانون ان يسعى لنيلها ويجعلها دليلا في وضع القانون.

وقد يستعمل المصطلح المذكور في معنى خاص فيشمل الحقوق الوضعية فقط ـ أو

١. وتعني القوانين التي توضع من قبل جهة معتبرة وذات صلاحية للتقنين.

كما يقول البوزيتيفيست «حقوق مثبتة» ـ فلا يصح أبداً ـ وفقا لهذا المعنى ـ اطلاق لفظ «الحقوق» اوالقانون على الحقوق غير الوضعية، بل ستكون الحقوق الطبيعية والفطرية والعرف الاجتماعي من مصادر الحقوق. وهناك بعض الاضطراب في اطلاق الحقوق والقانون على الحقوق الوضعية، فمثلاً يقول جمع من فلاسفة الحقوق: لكي ترتقي قاعدة الى رتبة «القانون» ينبغي ان تكون كلية وتتصف بالثبات والاستمرار ـ في منظار واضعها على الاقل وان كان ثباتاً واستمراراً نسبيا، اي الى الزمان الذي لا ينسخها فيه قانون آخر ـ ولايمكن اطلاق اسم القانون على قاعدة لا يتوفر فيها هذا الشرط.

على هذا الاساس لا يطلق القانون على القواعد والقرارات الخاصة في مجال خاص لفترة مؤقتة، فمثلا الاتفاقية التي تلزم شخصا بانجاز عمل ما لشخص آخر تكون قاعدة خاصة تحكم العلاقات المتبادلة بين الطرفين فقط، وهكذا الاحكام الصادرة عن المحاكم والتعليمات التنفيذية والقرارات التي تتخذها الحكومة أويعممها مدير عام على الدوائر التابعة له فانها ـ لفقدها الخصوصيات الاساسية للقانون ـ لا تعتبر قانونا.

وان لم نعتبر الكلية والاستمرار من الخصائص الأساسية للقانون ـ كما هو رأي الكثير من فلاسفة الحقوق ـ فان الامثلة المذكورة تصبح مصاديق للقانون.

وثمة من يقول: ان كل قاعدة يتم وضعها ويصادق عليها في المجلس التشريعي تصبح قانونا، بينما لا يطلق القانون على ما يعينه ويعلن عنه بعض مسؤولي احدى السلطتين الأخريين (التنفيذية والقضائية)، وعليه فان كلاً من الاتفاقيات الخصوصية، احكام المحاكم والتعليمات التنفيذية والقرارات ليست من القانون لان المجلس التشريعي ليس واضعاً لها.

الفرق بين الاخلاق والحقوق

صحيح ان هناك تداخلا بين الاخلاق والحقوق في بعض الموارد، لكنا نرى ثمة فروقاً اساسية بينهما نشير الى اهمها:

١ ـ ان الاحكام الحقوقية تتعلق بالسلوك الاجتماعي للانسان فقط في حين تشمل الاحكام الاخلاقية كل سلوك ارادي للانسان ـ سلوكا اجتماعيا كان أو شخصيا ـ وبعبارة اخرى ان الاخلاق ناظرة الى العلاقة بين الانسان وبين الله سبحانه ونفسه والآخرين بينما تهتم الحقوق بالعلاقات القائمة بين الانسان وغيره، اذن ليس للحق ـ بمفهومه الحقوقي ـ مصداق وراء الشؤون الاجتماعية.

٢ ـ للاحكام الحقوقية متصدٍّ تنفيذيٌّ في الواقع الخارجي، أي ان القوى الاجتماعية من قبيل الحكومة تلزم الناس بالعمل بها وتعاقب المقصرين والمخطئين، بينما ليس للاحكام الاخلاقية مثل هذا المتصدي بل لها متصدٍ تنفيذي باطني.

٣ ـ ان (ما ينبغي ومالا ينبغي) في الاخلاق امور كلية وثابتة وخالدة في حين ان (ما ينبغي ومالا ينبغي) في الحقوق عرضة للتغيّر.

٤ ـ ان القواعد الحقوقية أمور الزامية، أي ان القاعدة الحقوقية اذا أصدرت تكليفا ماكان الزاميا ويجب العمل به، واذا أثبتت حقا فانه يستلزم تكليفا الزاميا وان لم يجب «استيفاء» «الحق» ابداً، وبعبارة بسيطة ان القاعدة الحقوقية اذا كلّفت ـ صريحاً ـ المجتمع كله أو فئات او أشخاصاً بانجاز عمل ماوجب انجازه اكيداً، واذا أثبتت حقا ما صريحا، فان صاحب الحق وان كان مختارا في استيفاء حقه وعدمه ولا يجبر على ذلك، ولكن بما ان اثبات هذا الحق لصاحب الحق يستلزم توجه تكليف الى الذين فرض الحق عليهم فانهم ملزمون بالعمل به، اذن لا فرق بين ان تكون الدلالة المطابقية للقاعدة الحقوقية توجيها للتكليف اواثبات حق، ويكون مدلولها الالتزامي توجيه التكليف، ففي الحالتين يفرض التكليف ويجب الالتزام به.

ولكن في مجال الاخلاق توجد تكاليف الزامية وواجبة، كما توجد تكاليف مرجحة ومستحبة، وهي التكاليف التي يحسن ويرجح الالتزام بها، ولكن ليس من الضروري العمل بها.

٥ ـ ان الغاية من (ماينبغي ومالاينبغي) في الحقوق هو تحقيق المصالح الدنيوية لابناء المجتمع من قبيل بسط العدالة الاجتماعية، النظام، الأمن والرفاه العام وغايات اخرى، بينما الغاية من الاوامر والنواهي الاخلاقية ـ حسب نظريتنا في فلسفة الاخلاق[١] ـ هي بلوغ الكمال النفسي وليس ذلك سوى القرب الالهي.

٦ ـ ان القواعد الحقوقية تلاحظ اساسا ظاهر العمل ووزنه ولاتلتفت الى الدافع والنية لدى العامل التفاتاً يذكر، في حين تؤكد القواعد الاخلاقية تاكيداً بالغا على الداعي والغاية لدى العامل.

وعليه اذا تطابق فعل خاص مع القواعد الحقوقيه تطابقا ظاهرياً فانه سيحظى بقيمة حقوقية ثابتة، بينما لا يكفي التطابق الصوري والظاهري مع الموازين الاخلاقية في ان يكون العمل ذاقيمة اخلاقية، فما يكون ذا تأثير فاعل هو النية والدافع[٢] لدى العامل فمثلا: ان اداء الامانة عمل ذومكانة في دائرة الحقوق وفي دائرة الاخلاق ايضا، فمن يرد الامانة الى صاحبها فان عمله ذوقيمة حقوقية ثابتة ـ سواء كانت نيته وجه الله اوالرياء اوالخوف من عقوبة الحكومة اوأي امر آخر ـ بينما لكي يكون عمله ذا قيمة اخلاقية ثابتة ايضا يجب ان يصدر بنية اكتمال النفس والقرب من الله.

ولا يفوتنا ان نشير الى ان في الحقوق يلتفت احيانا الى قصد الفاعل لما له من دور في اصل العقوبة اوكمها وكيفها، فالقاضي ـ مثلا ـ يتحرى هل ان فعل المجرم صدر عن عمد أوشبه عمد اوخطأ لكي يحدد العقوبة المناسبة الاّ أن هذا ـ بوضوح ـ غير النية المذكورة في الاخلاق، فان هذا الالتفات الى قصد الفاعل يكون لتحديد العقوبة وتخفيفها او تشديدها وبالتالي لضمان المصلحة الاجتماعية، وليس للاكتمال المعنوي لدى الانسان كما هو المقصود في الاخلاق.

---

١. الاخلاق في القرآن ـ الجزء الاول صفحة ١٠١ /الطبعة الثانية.

٢. معرفة ماهية النية والدافع ترتبط بدائرة «فلسفة الاخلاق» وليس هناك ثمة توافق في الرأي بين مذاهب فلسفة الاخلاق المختلفة، ومن وجهة نظر الاخلاق الاسلامية فان النية المعتبرة هي القربة الى الله سبحانه.

مفردة الحقوق

ان مفردة الحقوق ذات معانٍ اصطلاحية عديدة نشير الى اثنين منها:

أ ـ يكون المراد من «الحقوق» احيانا هو النظام الحاكم على السلوك الاجتماعي لدى المواطنين في المجتمع، اي مجموعة (ماينبغي ومالاينبغي) التي يُلزم ابناء المجتمع الواحد بالعمل بها.

في هذا الاصطلاح لا ينظر الى كلمة الحقوق كصيغة جمع للحق بل يتعامل معها ككلمة مفردة، وكأن مجموعة الاحكام والقرارات الحاكمة على مجتمع ما تعتبر امراً اعتبارياً واحداً اطلق عليه «الحقوق».

ان كلمة «التشريع» في اللغة العربية وهكذا كلمة «الشرع» في اصطلاح فقهاء الاسلام لها هذا المعنى نفسه تقريبا، وتكون كلمة الحقوق مرادفة تقريبا لكلمة «القانون» في المعنى، فمثلا يمكن التعبير عن «حقوق الاسلام» أو«حقوق الروم». بـ «قانون الاسلام» أو «قانون الروم»، وفي الوقت ذاته فان للكلمتين هاتين فروقا في المعنى سنشير الى اثنين مهمين منها:

١ ـ لكلمة «القانون» معنى عام واسع يشمل القوانين التشريعية والاعتبارية والقوانين التكوينية والحقيقية، في حين ان كلمة «الحقوق» ذات معنى أضيق وتشمل القوانين التشريعيه والاعتبارية فقط فمثلا يطلق اسم «القانون» على جميع القوانين الرياضية، المنطقية، الفلسفية والتجريبية، بينما لا يطلق على اي منها كلمة «الحقوق»، ويستعمل المصطلحان ـ طبعا ـ في دائرة التشريعيات.

٢ ـ ان كلمة الحقوق تشمل «القوانين الوضعية» وتعني القوانين التي لها واضع معين وواضح ـ مثل الله سبحانه اوجميع الناس اوالسلطان و... ـ كما تشمل القوانين غير الوضعية التي يلتزم بها اجتماعيا ولكنها لم توضع من قبل شخص معين مثل العادات والتقاليد، بينما تستعمل كلمة «القانون» في القوانين الوضعية فقط، وعليه فان مفهوم الحقوق من هذه الزاوية اوسع منهوما من القانون، فالعرف ويعني دوام القرار العملي لدى

الناس على انجاز فعل ما اوعدم انجازه ـ هو احد مصادر الحقوق في اي مجتمع ـ يعد قسما من حقوق المجتمع، ولكن لا يمكن القول انه قسم من القوانين في المجتمع.

ب ـ ان كلمة الحقوق في الاصطلاح الثاني جمع لـ «الحق» ولفهم هذا الاصطلاح من الضروري ان نلاحظ اولاً مفهوم «الحق» والمفاهيم المشابهة له.

مفردة الحق

لهذه المفردة معانٍ متعددة[1] قد لوحظ نحو من «الثبوت» في معانيها اللغوية والاصطلاحية كافة، تكوينياً كان هذا الثبوت وحقيقيا أواعتباريا واتفاقياً، وما نتناوله هنا هو معناه المصطلح في الحقوق فقط. والمستفاد من معنى كلمة الحق في دائرة الحقوق مفهوم اعتباري فعندما نقول: حق الخيار أوحق الشفعة أوحق الرجل أوحق المرأة فالمقصود هو هذا المفهوم الاعتباري، واعتبارية هذا المفهوم تعني انه ليس لـ «مابازائه» عين خارجية، ويطرح فقط فيما يرتبط بالافعال الارادية لافراد الانسان، فعلى الانسان الحر والمختار ان يقوم بمجموعة من الاعمال ويحترز من مجموعة اخرى، وفي اطار نظام (ما ينبغي وما لا ينبغي) الحاكم على سلوك افراد الانسان تتولد مفاهيم نظير «الحق» و«التكليف» وقد أُجري فلاسفة الحقوق والحقوقيون دراسات وقراءات واسعة في باب تعريف «الحق» كما كان لاصوليّينا وفقهائنا بحوث عميقة وواسعة حيث افردوا ـ اضافة الى طرح هذه المسألة في كتب الفقه والاصول ـ رسائل وكتابات مستقلة بهذا الشأن.

ومن الطبيعي ان ذكر هذه التعاريف المذكورة عن الحق اوالتي يمكن ذكرها، ودراستها ونقدها، وبالتالي فرز احدها كتعريف مقبول يناسب شأن البحث الفقهي والاصولي الواسع النطاق، لكنا هنا نأتي بتعريف[2] نعتقد انه الأرجح من بين التعاريف

---

١. للمزيد من المعلومات راجع «معارف القرآن، معرفة الله، معرفة الكون، معرفة الانسان» ص ١٦١.

٢. التعريف الحقيقي بمعنى الحد والرسم المنطقي يختص بالماهيات التي تتركب من جنس وفصل. أما المفاهيم التي هي من قبيل «الحق» مفاهيم انتزاعية واعتبارية فلا تعريف حقيقي لها لفقدها الماهية، وفي ←

الاخرى ونغض الطرف عن الدخول في هذا المبحث الطويل.

«ان الحق امر اعتباري يجعل لشخص (له) على آخر (عليه)». هذا الحق قد يكون ذا منشأً واقعي وقد لا يكون، اي لا يلحظ في مفهومه ـ بعنوان انه مفهوم اعتباري وحقوقي ـ وجود منشأ واقعي وعدمه.

نحن نعتقد ـ طبعا ـ بان جميع الاحكام الشرعية لها مصالح ومفاسد واقعية ويتم اعتبارها على اساسها.

وفي هذا التعريف نواجه ثلاثة عناصر:

١ ـ من له الحق

٢ ـ من عليه الحق

٣ ـ متعلق الحق

ومن له الحق قد يكون فرداً واحداً كحق الزوج بالنسبة للمرأة، وقد يكون فردَين اوثلاثة أوعدة افراد بل قد يكون جميع افراد المجتمع كحق المسلمين جميعا في «الاراضي المفتوحة عنوة»[1] وقد لا يكون «صاحب الحق» شخصا حقيقياً في الاصل بل حقوقياً كالحقوق التي تمتلكها الحكومة، فصحيح ان العنوان الاعتباري «الدولة» قائم بالحكومة واعضائها أي رئيس الحكومة ومجلس الوزراء، الّا أن هذا العنوان لا يستند الى اشخاصهم، بل الى مقامهم ومناصبهم، فاعضاء الحكومة يتمتعون بـ«الحقوق» الخاصة بالحكومة ماداموا في مناصبهم، وعند فقد هذه المناصب ـ لاي سبب كان ـ فانهم يفقدون حق التمتع بتلك الحقوق الخاصة ويوكلونها الى اعضاء الحكومة الجديدة، ونلاحظ ان حقوق الحكومة لا تتغير ولا تزول بمجيئ اعضاء الحكومة او ذهابهم، وما يحدث هو

---

* هذه الموارد يذكر أولاً مفهوم عام وينزّل منزلة الجنس، ثم تضاف اليه قيود هي بمثابة الفصل فيتحصل مفهوم يمكن ان يعتبر حداً للمعنى المراد.

١. «الاراضي المفتوحة عنوة» هي الاراضي التي ينتزعها المسلمون من المشركين بالقوة والغلبة (الحرب) ويتصرفون فيها (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ـ الشهيد الثاني ـ ج ٢ ص ٢٥٠، مطبعة المكتبة الاسلامية عام ١٣٨٤ وكذلك ص ٢٥٢ / الاحكام السلطانية للماوردي ص ١٣٧ / الاحكام السلطانية للفراء ص ١٤٦ طبعة مكتب الاعلام الاسلامي ـ قم عام ١٤٠٦ هـ. ق.

انتقال هذه الحقوق من مجموعة الى مجموعة اخرى،هذا بنفسه دليل على ان صاحب الحق في «حقوق الحكومة» يتمثل في شخصيات حقوقية لا حقيقية.

في مثل هذه الموارد ـ التي تكون لصاحب الحق شخصية حقوقية ـ يعبّر فقهاؤنا بلفظ «الجهة» ويقولون:«هذا الحق ملك للجهة» وقد لا يكون صاحب الحق انسانا، فمثلا يمكن ان يجعل الحق للمسجد ويقال: لهذا المسجد حريم فلا يحق لأحد أن يزاحمه لعدة أمتار عنه.

هذا الكلام يصدق ايضا في «من عليه الحق»، فالحق يكون تارة على فرد واحد، فمثلا في حق المرأة بالنسبة لزوجها هناك فرد واحد فقط وهو الزوج يكون عليه الحق، وتارة يكون الحق على اثنين اوثلاثة اوعدة اوجميع المواطنين والمجتمع كله، فمثلا حينما يعطى لمالك الدار حق كل تصرف فيها فان جميع المواطنين [1] عدا مالك الدار يُمنعون من التصرف، وتارة يكون الحق على شخصية حقوقية ـ لا حقيقية ـ كحقوق الشعب على الحكومة او بلد على بلد آخر.

في ضوء التعريف الذي تم عن «الحق» يعلم ان «الحق» من المفاهيم الاضافية، فالمفاهيم تنقسم الى مفاهيم نفسية واخرى اضافية اونسبية.

اما المفاهيم النفسية فلا اضافة اونسبة فيما بينها كمفهوم «الماء» و«الحياة» بينما المفاهيم الاضافية فيها نوع من الاضافة والنسبة كمفهوم «العلم» و«القدرة»، فالعلم يتعلق بشيٍ مادائماً، فمالم يوجد ذلك الشئ «المعلوم» لن يتحقق العلم، وهكذا «القدرة» لابد ان تتعلق بعمل ما فما لم يلاحظ ذلك العمل فان القدرة لن تتحقق، ومفهوم الحق ايضا من قسم المفاهيم الاضافية حيث يوجد فيه عدة نسب واضافات،اضافة من له الحق مع متعلق الحق، واضافة من له الحق مع من عليه الحق وبالعكس، التفتوا فان مفهوم الحق ليس في نفسه اضافة بل فيه اضافة. وللحق لوازم أوضحها «الانتفاع»، فمن كان ذا حق بالنسبة لشئ أوشخص امكنه الانتفاع بمتعلق حقه.

---

١. في مثل هذه الموارد اي حينما يكون «من عليه الحق» جميع المجتمع يعتقد البعض خطأً ان لا وجود لـ «من عليه الحق».

وهكذا «الاختصاص» و«الامتياز» من مستلزمات الحق، لان انتفاع صاحب الحق بمتعلق حقه يمنع الآخرين من الانتفاع به، ويمكن القول ان هذا الانتفاع يختص بـذي الحق، وبما ان الآخرين ممنوعون من ذلك ويكون الحق لذي الحق وعليهم فيمكن القول ان الحق اوجد نوعاً من الامتياز لذي الحق.

الحق والمفاهيم المشابهة

بعد معرفة «الحق» نتطرق الى بيان فرقه مع المفاهيم المشابهة وارتباطه بها:

أ ـ الحق والملك

هناك حديث واسع حول الفرق والترابط بين هذين المفهومين فلا نستعرض الاقوال المختلفة بل نبين رأينا فقط.

الفرق الأهم بين هذين المفهومين هو وجود اضافة في الحق، بين من له الحق ومن عليه، بينما لا توجد في الملك نسبة بين المالك ومن عليه الملك، فلاتكون مالكية المالك على شخص آخر، نعم، من احكام المالكية هو ان يمنع المالك الآخرين من اي تصرف وانتفاع بمملوكه، وهذه المانعية نفسها حق للمالك، وبعبارة اخرى لا يتضمن مفهوم الملك «على» وان كان احد مستلزمات المالكية حق المنع الذي يمتلكه المالك بالنسبة للآخرين.

الفرق الثاني بين المفهومين هو ان اصطلاح الملك يستعمل في مورد يتمكن فيه الانسان كل انتفاع بمملوكه انتفاعا حقيقيا وتكوينياً ـ كالشرب والأكل ـ أواعتبارياً كالبيع والهبة وليس أبدا ان يحق للمالك فقط نوع واحد او نوعان او انواع خاص من التصرف والانتفاع بمملوكه كأن يستطيع ان يأكل ولكن لا يحق له البيع، او بامكانه السكنى ولكن لا يحق له البيع.

من الممكن ـ طبعا ـ ان تفرض تحديدات ـ بحكم القانون ـ على المالك، الّا أن هذا النوع من التحديدات من قبيل الامور العارضة التي تنشأ من العوامل الخارجية، فالطفل

غير البالغ ـ مثلاً ـ يمكن ان يملك شيئا ما، الا انه لا يحق له التصرف فيه بل يكون ذلك للولي، وفي هذا المورد يكون الولي نائبا عن الطفل ويكون تصرفه بمثابة تصرف الطفل، في مثل هذا المورد ايضا يكون حق أيّ تصرف محفوظا، الّا أن التصرف يكون تارة مباشرة وبيد المالك، وتارة بواسطة النائب او الولي.

وباختصار: ان المالك قد يُمنع ـ بموجب القانون ـ عن بعض التصرفات، أو يحجر عليه لمدة فلا يتمكن من أى تصرف في مملوكه، الّا أن هذه الموارد لا تتنافى مع المقتضى الذاتي للملك وهو جواز ايّ تصرف.

وعلى خلاف الملك يكون «الحق» في مورد خاص كحق السكنى وحق الشفعة، فمثلا من ثبت له حق الخيار في معاملة ما فانه لا يحق له ايُّ تصرف آخر في المعاملة، حتى عندما يكون لشخصٍ عدة حقوق بالنسبة لشئ، فان كل حق يكون مستقلا تماما عن الحقوق الاخرى، ولا يوجد حق يستتبع الحقوق الاخرى تلقائياً.

ب) الحق والتكليف

الحق والتكليف مفهومان متقابلان ووجهان لعملة واحدة، فعندما يثبت الحق لشخص في ان يتصرف في ملكه أيَّ تصرف يريده يتوجه تكليف الى الآخرين بان لا يتصرفوا في ملكه أيَّ تصرف، وبالتالي فان الحق والتكليف يجعلان بنحو التقابل[١]، ويعني ذلك: أينما جعل حق فقد جعل تكليف أيضاً وبالعكس.

ومن الطبيعي ان الجعل الصريح قد يتعلق بأحدهما، ولكن على أي حال فان جعل الآخر متحقق ايضا.

ويجب الالتفات الى ان الحق امر ارادي والتكليف الزامي، فمن كان ذا حق في مورد فله ان يستفيد منه او لا يستفيد، ولكن الآخرين لهم تكليف في احترام حقه ولا مفر لهم

١. المراد هو الحق والتكليف في الامور الاجتماعية أي الحق والتكليف اللذان يصدقان في السلوك الاجتماعي للناس في العلاقات المتبادلة ولها جعل متقابل ويكون جعل كل منهما مستلزما لجعل الآخر، والّا فان التكليف ـ بالاصطلاح الفقهي ـ أوسع بكثير ويشمل واجبات الانسان امام الله، وواضح ان تكليف العبد امام الله لا يستلزم حقاً ـ بمعناه القانوني ـ لله، فالحق الذي يثبت لله على العباد ذومفهوم اخلاقي لا حقوقي.

من ذلك.

ج) الحق والحكم

نقدم أولا توضيحات عن «الحكم» ثم نتحدث عن علاقته مع الحق.

ان الحكم ـ اضافة الى معانيه الاصطلاحية الكثيرة في الموارد الاخرى ـ يستعمل في دائرة الحقوق بمعنيين على الأقل:

١ ـ معنى مصدري تارة ويستعمل بمعنى الأمر والجعل والانشاء، ومعنى اسم المصدر تارة اخرى، أي الحاصل من إصدار الامر (= الامر) وحاصل الجعل والانشاء (= المجعول والمُنشأ) ـ فمثلا ـ في الصلاة نطلق حكم الله على ايجابها وجعلها واجبة وتارة نطلق حكم الله على وجوبها وصيرورتها واجبة، ووجوب الصلاة يحصل من ايجاب الصلاة أي يحصل ـ في عالم الاعتبار ـ من جعل الله تعالى وانشائه.

٢ ـ القضاء بين متخاصمين

لا اختلاف في المعنى الأول، ولكن بهذا المعنى يتحقق التحاكم بين متخاصمين.

الحكم بالمعنى الاول اعمُّ من الحق ـ بمعناه الحقوقي ـ لان هناك احكاماً وضعية وتكليفية كثيرة ليست ناظرة الى السلوك الاجتماعي للناس فتخرج قهراً من دائرة الحقوق، بينما يخصص الحكم بالمعنى الثاني قسما من الحقوق (الحقوق القضائية) بدائرته ولذا يعتبر جزءاً من الحقوق.

ثم ان الحكم بالمعنى الاول له مفهوم نفسي، ويكون الأمر والجعل والانشاء لشخص على آخر ولكن الحق مفهوم ذواضافة.

النسبة بين معنيي الحقوق

لاستيعاب هذا الموضوع يلزم ان نعرف ان الضوابط الحاكمة على الحياة الاجتماعية لأفراد الانسان تبينّ بثلاثة انحاء:

أ ـ تارة بنحو الاحكام التكليفية ـ اعم من الايجابية أوالسلبية ـ مثل:

﴿يا أيّها الذينَ آمَنوا أوفوا بِالعُقودِ﴾ [١]

﴿يا أيُها الذينَ آمَنوا لا تَأكُلوا الرِّبوا﴾ [٢]

ب ـ وتارة بنحو الاحكام الوضعية مثل: ان باع البائع ما لا يملكه فالمعاملة فاسدة أو ان الدم نجس والماء طاهر.

ج ـ وتارة بنحو تعيين الحق مثل: كل مالك له حق كل تصرف وانتفاع بمملوكه عدا الموارد التي يستثنيها القانون، أواذا دلّس البائع فيثبت للمشتري حق فسخ البيع.

ان القوانين والضوابط التي تبين بالنحو الثالث تنطبق بصورة واضحة ومباشرة على الحقوق بالمعنى الثاني ـ جمع الحق ـ بينما القوانين والضوابط الصادرة بالنحو الأول اوالثاني لا تعين الحق مباشرة وبدون واسطة لكنها تستلزم اثبات الحق.

وللايضاح نقول: في الاحكام الوضعية لا يبين التكليف في البداية ولااثبات الحق، لان الحكم الوضعي لا ينصبّ على أفعال الانسان وسلوكه مباشرة بلا واسطة، بل يبين اموراً من قبيل الصحة والفساد، الشرطية والمانعية والطهارة والنجاسة والتي لها تاثير غير مباشر على سلوك الانسان

فمثلا: الاحكام الوضعية الخاصة بالعلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة تشرّع بنحو مباشر الترابط الخاص بين الرجل والمرأة، وتلاحظ بنحو غير مباشر سلوك المرأة والرجل وتطلب منهما سلوكا وتعاملا معينا فيمابينهما، او حينما يقال «ان بيع ما يعجز البائع عن تسليمه باطل الااذا كان المشتري قادرا على تحصيله» فهذا الحكم الوضعي وان لم يبين تكليفا بصورة مباشرة، لكنه يستلزم هذا الأمر وهو ان كلا من البائع والمشتري مكلّفان بان لا يرتّبا أثراً على مثل هذه المعاملة، وبما ان الغاية من جعل الاحكام الوضعيّة هو ان تكون ذات تاثير على عمل وسلوك افراد الانسان فليس من المعقول ان يجعل حكم وضعي ثم لا يستتبع حكما تكليفياً فانه سيكون عملا لاغيا، لا شك ان كل حكم وضعي يجعل فقط من اجل ان تترتب عليه نتائج تكليفية.

---

١. المائدة: ١.

٢. آل عمران: ١٣٠.

من جهة اخرى كل حكم تكليفي ـ كما قلنا ـ يستلزم حقا، فمع كل تكليف يثبت حق، ففي الشؤون الاجتماعية والحقوقية أينما ثبت تكليف يثبت حق للذين لم يكلّفوا بذلك التكليف فعندما يقال:«الرجل في العقد الدائم مكلف بدفع نفقة المرأة» أي يحق للمرأة في العقد الدائم ان تطالب النفقة من زوجها.

وحينما يقال:«إذ اغصب الانسان شيئا فعليه إرجاعه الى صاحبه» أي ان صاحب المال يحق له مطالبة الغاصب بماله.

وعليه بما ان في الحكم الوضعي دلالة التزامية على حكم تكليفي، وان هذا الحكم يستلزم ثبوت حق أمكن القول ان الضوابط الحقوقية والاجتماعية التي تبيّن بصورة الاحكام الوضعية أوالتكليفية تبين أيضا حقوق افراد المجتمع، ولذا لا تفترق عن الضوابط التي تعيّن الحق صريحاً.

وعليه فان الضوابط الاجتماعية وان كانت تبين بثلاثة أنحاء في النظرة الاولى لكنها ـ في النتيجة ـ تبين حقوقا يمتلكها أفراد كل مجتمع.

الآن وقد توضحت النسبة بين المعنيين الاصطلاحيين لـ «الحقوق» لو نظرنا الى الدلالة المطابقية للأسس الحقوقية فقط فلابد من القول: ان النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، لان من بين الاسس الحقوقية كافة والتي يتكون منها النظام الحاكم على السلوك الاجتماعي لافراد المجتمع يتولى القسم الثالث وحده بيان الحق، اما القسمان الآخران فلا يعيّنان حقا.

وعليه سيكون المعنى الثاني لـ «الحقوق» ـ جمع الحق ـ أخص من المعنى الأول ويعني النظام الحاكم على السلوك الاجتماعي لافراد الانسان.

ولو لاحظنا جميع اللوازم لاساس حقوقي فان اصطلاحي «الحقوق» يتطابقان ولا يوجد بينهما عموم وخصوص، إذ أن الضوابط الاجتماعية ـ والتي تمثل النظام الحقوقي ـ تعين الحق مع قطع النظر عن طريقة البيان.

مفردة الحق في القرآن الكريم والروايات

لمفردة الحق في القرآن معانٍ عديدة لا علاقة لها مع القضايا الحقوقية فـي أغـلب الموارد، حيث استعملت ٢٤٧ مرة تقريبا، ٢٢٧ منها بلفظ الحق، ١٧ مرة بلفظ حقاً و٣ مرات بلفظ حقّه، ولكن في اكثر من ٢٠٠ مورد لا مفهوم حقوقي لها، فمثلا استعملت تارة كصفة لله تعالى قال سبحانه:

﴿ذٰلكَ بأنَّ اللهَ هوَ الحقُّ﴾ [1]

وتارة في أفعال الله تعالى كقوله سبحانه:

﴿ما خَلقَ اللهُ السَّمواتِ والأَرضَ وما بَينَهُما إلّا بالحَقِّ﴾ [2]

والمقصود هو أن فعل الله ليس لهواً، لعباً، لغواً وعبثاً بل كله حكمة.

وقد استعمل «الحق» في اربعين موضعاً من القرآن بنحو يعطي مفهوماً حقوقياً، وفي اغلب المواضع استعمل باحدى الصورتين، كقوله تعالى:

﴿ذٰلكَ بأنَّهُم كانُوا يَكفُرونَ بِآياتِ اللهِ ويَقتُلونَ النبيّينَ بِغَيرِ الحَقِّ﴾ [3]

في هذه الآية وصف عمل اليهود ـ قتل الانبياء ﷺ ـ بانه «بغيرِ الحقّ».

وفي اغلب الموارد يوصف عمل شخص ما بانه «بحقٍ صالح ومشروع» حينما يكون ذا حق ـ بمفهومه الحقوقي، بينما يوصف عمل خاص بانه «بغير حقٍ، غير صالح وغـير مشروع» حينما لا يكون فاعله صاحب الحق بمفهومه الحقوقي.

فمثلا: لو كان لشخص حق قتل شخص آخر، ونفّذ حقه وقتله امكن القول ان عمله كان «بحق»، على عكس من يقتل آخر دون ان يملك حق قتله، ففي هذه الحالة يوصف عمله بانه «بغير حق».

وهكذا من سكن في داره أودخل داراً باذن صاحبها فان عمله «بحق» لان من حق

---

١. الحج: ٦٢ ولقمان: ٣٠.
٢. الروم: ٨.
٣. البقرة: ٦١.

كل انسان ان يسكن في داره، أو يدخل داراً باذن صاحبها.

وعليه ان مفهومي «امتلاك الحق» و«بحق» وان كانا متغايرين وينسب الاول الى الانسان والثاني الى أفعاله واعماله لكنهما يتطابقان في اغلب الموارد، فيمكن القول عن شخص يؤدي عملاً له الحق في ادائه بانه ذوحق في ان يعمل هكذا اوأن عمله عمل بحق.

الآيات التالية من المواضع التي استعمل فيها «الحق» بهذا المعنى في القرآن الكريم: الآيات ٢١، ١١٢ و١٨١ من سورة آل عمران، والآية ١٥٥ من سورة النساء حيث وصفت قتل أنبياء الله بانه عمل «بغير حق» وهكذا الآية ١٥١ من سورة الانعام، والآية ٦٨ من سورة الفرقان حيث نصّت على ان من صفات عباد الله الحقيقيين اجتناب قتل النفس المحترمة الّا بالحق، والآية ٣٣ من سورة الاعراف حيث قال تعالى:

﴿قُل إنَّما حرَّمَ رَبِّيَ... والبغَي بِغَيرِ الحَقِّ﴾

والآية ٢٣ من سورة يونس، والآية ٤٢ من سورة الشورى وفيهما اشارة الى ﴿...يَبغُونَ فِي الأَرضِ بِغَيرِ الحَقِّ﴾ وقد استعمل هذا التعبير أيضاً في الآيات ١٤٦ من سورة الاعراف، و ٣٩ من سورة القصص، و ١٥ من سورة فصّلت، و ٢٠ من سورة الاحقاف، و ٤٠ من الحج، و ٧٥ من سورة غافر وقد وصفت بعض الافعال بانها (غير حق)

هذا وان القضاء والحكم ـ بمعنى ـ من افعال الانسان التي وصفت احيانا بانها «بحق» في القرآن الكريم، فالقضاء يكون بحق حينما يكون للقاضي والحاكم حق التحكيم، ويقضي وفق الموازين الحقوقية، والّا كان «بغير حق» قال تعالى:

﴿وهَلْ أَتيكَ نَبؤُ الخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا المِحْرابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغىٰ بَعضُنا عَلىٰ بَعْضٍ فَاحكُم بَينَنا بِالحَقِّ ولا تُشطِطْ واهْدِنَا الىٰ سَواءِ الصِّراطِ﴾[1]

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرضِ فَاحْكُم بَينَ النَّاسِ بِالحَقِّ﴾[2]

وفي مورد القضاء بالحق استعمل في القرآن ـ اضافة الى التعبير «بالحق» ـ تعبيرا «بالعدل» و«بالقسط» مما يشير الى التقارب الشديد بين هذه المفاهيم الثلاثة، ففي الآية

١. ص: ٢١ و٢٢.
٢. ص: ٢٦.

٤٢ من سورة المائدة يتوجه الأمر الى رسول الله ﷺ:

﴿وإنْ حَكَمتَ فَاحْكُمْ بَينَهُمْ بِالقِسطْ إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطيْنَ﴾

وفي الآية ٥٨ من سورة النساء يقول تعالى:

﴿إنَّ اللهَ يَأمُرُكُم أنْ تُؤدُّوا الأمَانَاتِ إلىٰ أهْلِها واذا حَكَمتُم بَينَ النّاسِ أنْ تَحكُموا بِالعَدلِ﴾

وفي القرآن وصف القضاء الألهي بـ«القسط» و«الحق» أيضا، قال تعالى:

﴿قَال ربِّ احكُم بِالحَقِّ﴾ [1]

﴿واللهُ يَقضي بِالحَقِّ﴾ [2]

وورد القضاء بالحق والقسط مبنيّاً للمجهول في آيات عديدة، ولكن من المعلوم ان فاعله هو الله سبحانه كقوله تعالى:

﴿فَإذا جَاءَ أَمْرُ اللهِ قُضِيَ بِالحَقِّ﴾

﴿وقُضِيَ بَينَهُمْ بِالحَقِّ﴾

﴿قُضِيَ بَينَهُمْ بِالقِسْطِ وهُمْ لا يُظلَمُونَ﴾

وينبغي العلم بان صلاح القضاء الذي يمارسه افراد الانسان يدخل في دائرة «الحقوق» بينما صحة القضاء الالهي خارجة عن دائرة الحقوق الاصطلاحية.

٢ ـ استعملت كلمة «الحق» احيانا بمعناها الحقوقي في القرآن، كقوله تعالى:

﴿يا أيُّها الذينَ آمَنُوا إذا تَدايَنتُم بِدَيْنٍ الىٰ أجَلٍ مُسمّىً فَاكتُبوهُ وليَكتُبْ بَينكُمْ كَاتِبٌ بِالعَدلِ ولا يَأبَ كَاتِبٌ أنْ يَكتبَ كَما عَلَّمَهُ اللهُ فَليكْتُبْ وليُمللِ الذيْ عَلَيهِ الحقُّ ولْيَتَقِّ اللهَ رَبَّهُ ولا يَبخَسْ مِنهُ شَيئاً فَإنْ كانَ الذيْ عَليهِ الحَقُّ سَفيهاً أوضَعيفاً أولا يَستَطيعُ أن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمللْ وليُّهُ بِالعَدْلِ﴾ [3]

نلاحظ في الآية ان المدين ذكر تحت عنوان «الذي عَلَيهِ الحَقّ»

﴿وإذا دُعُوا إلىٰ اللهِ ورَسُلِهِ لِيَحكُمَ بَينَهُم إذا فَريقٌ مِنهُم مُعْرِضُونَ * وإنْ

---

١. الانبياء: ١١٢.
٢. غافر: ٢٠.
٣. البقرة: ٢٨٢.

يَكُنْ لَهُم الحَقُّ يَأْتُوا إِلَيهِ مُذْعِنِينَ﴾[١]

﴿وفي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ لِلسائِلِ والمَحْرومِ﴾[٢]

﴿والَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعلُومٌ * لِلسائِلِ والمَحْرُومِ﴾[٣]

﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَر وءاتُوا حَقَّهُ يَومَ حَصادِهِ﴾[٤]

﴿ءاتِ ذا القُربىٰ حَقَّهُ والمِسكِينَ وابنَ السَّبِيلِ﴾[٥]

وفي آيتين استعمل الحق في مورد التكليف، قال تعالى:

﴿حَقّاً علىٰ المُتَّقِينَ﴾[٦]

﴿حَقّاً عَلىٰ المُحْسِنِينَ﴾[٧]

في الآيتين وان تعّينت وثبتت تكاليف على المتقين والمحسنين، ولكن جاء التعبير بـ«حقاً» عليهم، وهذا يؤيد هذا الأمر: أينما ثبت حق لشخص فان هناك «تكليفاً» أيضا على شخص آخر.

ومن الضروري ان نذكّر بنقطة هي ان كلمة «الحق» قد استعملت في الكثير من الروايات في معنى يشبه المعنى الاصطلاحي للحقوق ولكنها لا تكون نفسه، فبدلاً من ان ترتبط بدائرة الحقوق تختص بدائرة الاخلاق، وكنموذج نذكر «رسالة الحقوق»[٨] للامام زين العابدين عليه السلام حيث نلاحظ هذه العناوين:

حق الله تعالى على الانسان، حق الانسان على نفسه

حق اللسان، الاذن، العين، اليد، الرجل، البطن، والفرج وهي اعضاء الانسان

حق الصلاة، الحج، الصوم، الصدقة، الأضحية وهي من افعال الانسان

واضح ان كل حق من هذه الحقوق لا مفهوم حقوقي له، بل كلها ترتبط بدائرة

١. النور: ٤٨ و٤٩.
٢. الذاريات: ١٩.
٣. المعارج: ٢٤ و٢٥.
٤. الانعام: ١٤١.
٥. الاسراء: ٢٦ والروم: ٣٨.
٦. البقرة: ١٨٠ و٢٤١.
٧. البقرة: ٢٣٦.
٨. من لا يحضره الفقيه ـ للشيخ الصدوق ج ٢ ص ٦١٨ ط مكتبة الصدوق وسائل الشيعة ـ للحر العاملي ج ١١ ص ١٣١ ط الخامسة عام ١٤٠٣هـ وج ١٥ ص ١٧٣ ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

الاخلاق، ولذا حينما نبحث وندرس «الحقوق في رؤية القرآن» لا ندرس هذه الحقوق وامثالها.

الفصل الأول

منشأ الحق

الحق والعدالة الاجتماعية

بما ان القضايا الحقوقية ترجع كلها الى الحق، وجميع الغايات المختلفة المنظورة في الحقوق تصب في اقامة العدالة الاجتماعية، كان من اللازم ان نعرف الحق والعدالة مسبقاً، لقد لوحظ في الاصل اللغوي للعدالة ومشتقاتها لون من التساوي [1]، اذ جاء «العَدْل» بمعنىٰ تساوي المثيل والنظير والتساوي بين طرفي الحِمْل، و«العِدْل» يعني المثيل، النظير والطرف من الحِمْل المعادل للطرف الآخر.

ولكن العدالة في المفهوم الاجتماعي تعني «اعطاء الحق لصاحب الحق»، فلو تنازع اثنان على مال وادعى كل منها ان المال له، فلا يحق للقاضي ان يقسم المال بينهما نصفين تحت عنوان بسط العدالة، لان المال ـ في الواقع ـ لأحدهما لا الآخر، ومقتضى العدالة هو اعطاء كل شخص ما يستحقه، سواء تساوت أسهم جميع الافراد أم لا. ان العمل بالعدالة لا ينتهي بالتساوي في اغلب الموارد، ويكون التساوي في مورد تقتضي العدالة فيه عدم التساوي عين اللاعدالة.

في الكثير من الاحكام الحقوقية في الاسلام تقرر وجود فرق واختلاف بين الافراد كـ﴿لِلذكرِ مثلُ حَظِّ الأُنثَيَيْن﴾ [2] ونعتبر ذلك عادلاً استناداً للكتاب والسنة وكل عصيان له

---

١. مفردات الراغب والمصباح المنير.
٢. النساء: ١١ و ١٧٦.

ظلما، ولكن الذي لا يلتزم بالقرآن والسنة ويناقش كيف يمكنه ـ مستعينا بالعقل ـ تقديم اجابة مناسبة عن هذا الفرق؟

هنا نقترب من اعمق الاسس لمسائل فلسفة الحقوق واكثرها إثارة للبحث وهي: «ما هي العدالة؟» ان مفهومها واضح، ولكن كيف تحدد مصاديقها؟

تعرف جيداً أن العدالة هي ان نعطي الحق لصاحبه، ولكن من أين نشخص حق كل شخص؟ وما هي حدوده؟

نترك استقصاء الاجابات العديدة ونقدم اجابتنا المقبولة.

منشأ الحق والغاية الحقوقية في النظرية الاسلامية

الحق بصورة عامة وان كان مفهوما اعتباريا الآ أنه ذواصل حقيقي وينتزع من العلاقة بين الفعل وغايته.

وللايضاح نقول: حينما اعتبرنا وجود غاية اخلاقية للفرد، وغاية حقوقية للمجتمع، وطالبنا الفرد والمجتمع بتحقيق غايتهما، فمن الطبيعي ان يستعينا بوسائل للوصول اليها، وينبغي ان يكون لهما الحق في استخدام النعم الالهية لذلك، فلايمكن الطلب من الفرد والمجتمع بذل الجهود والنشاطات للوصول الى الغاية ولكن لا يسمح لهما استخدام الوسائل المطلوبة.

اذا كانت الاستعانة بالقوى الجسمية والروحية والقابليات المختلفة المادية والمعنوية، وكل ما هو متاح خارج وجود الانسان لتحقيق الغاية الاخلاقية السامية فانها مشروعة ومجازة تماما، وللمجتمع ايضا ـ على هذا النحو ـ حق الاستعانة بكل النعم الموجودة داخلاً وخارجاً لتحقيق غايته الحقوقية.

ان الغاية الحقوقية للمجتمع هي تحقيق المصلحة الاجتماعية للانسانية في العالم، في هذا الأمر يوافق الاسلام الانظمة الحقوقية الاخرى، وما يميز الاسلام ـ وربما الانظمة الحقوقية الالهية الاخرى ـ عن الأنظمة غير الاسلامية ويمتاز عنها هو أن الاخيرة لا تنظر

إلى خارج إطار الغاية النهائية للحقوق، بينما النظرية الاسلامية ترى الغاية النهائية للحقوق ـ في نفسها ـ هدفا وسطيا ووسيلة لبلوغ الغاية النهائية للاخلاق، وهي اكتمال النفس الانسانية والقرب من الله.

ان المذاهب الاخرى ترى ان استدامة وبقاء الانسان يكون في حدود هذه الحياة القصيرة لهذا العالم، وبالتالي تلاحظ فيما تخطط له وتقدمه من انظمة حقوقية تحقيق المصلحة العامة لافراد الانسان لتتوفر حياة مريحة وهادئة لهم، بينما يعتقد الاسلام بوجود حياة أُخرى وراء هذا العالم، وليست الدنيا سوى مزرعة للآخرة، وعليه في الوقت الذي يسعى فيه لتحسين اوضاع الحياة الاجتماعية للناس قد وضع نظاما حقوقيا قيّما وراقياً وجعل الحقوق في خدمة الاخلاق، من هنا فان النظام الحقوقي في الاسلام جزء من النظام الاخلاقي وينسجم ويتلاءم مع كل ما يتضمنه من احكام جزئية وكلية وينضم اليه دون أي تكلف.

ان الالتزام التام بالاحكام والاسس الحقوقية في الاسلام والعمل بمقتضاها ـ اضافة الى تقديم افضل نظام للحياة الاجتماعية للبشر ـ اذا كان بنيّة تحصيل الكمال والسعادة الحقيقية أي القرب من الله، فانه في الوقت ذاته امتثال للواجبات الاخلاقية، فالفرد المسلم اذا انصاع للنظام الحقوقي في الاسلام ـ بدون أخذ و ردّ ـ وكان دافعه نيل رضا الله والتقرب الى الساحة الربوبية فحسب، فانه يحقق المصالح الدنيوية لنفسه ومجتمعه، كما ينال كماله الحقيقي وبالتالي تتحقق الغايتان الحقوقية والاخلاقية

ولذا يذكر القرآن الاحكام الحقوقية الى جانب الاحكام الاخلاقية[1]، لان الاحكام الحقوقية كافة يجب وضعها في إطار الاخلاق.

الآن وقد توضّح ان الغاية النهائية للنظام الحقوقي في النظرية الاسلامية بمثابة الغاية النهائية للنظام الاخلاقي نقول:

---

١. كالآية ٧ من سورة المائدة ﴿واذكرُوا نِعمةَ اللهِ عَليكُم ومِيثاقَهُ الّذي وَاثقَكُمْ بِهِ إذْ قُلتُمْ سَمِعْنا وأَطَعْنا واتَّقوا اللهَ إنَّ اللهَ عَلَيمٌ بِذاتِ الصّدُورِ﴾ اذ انها عند تذكيرها بالمواثيق والالتزام بها تشير الى علم الله بمعنى انكم ان خالفتم فان الله عليم بافكاركم ويحاسبكم. وآيات كثيرة اخرى تذكر الاحكام الحقوقية وغيرها استناداً الى صفات الله تعالى.

اذا كان الهدف الالهي من خلق العالم وموجوداته هو اكتمال فرد واحد فقط كان من حقه ان يستخدم النعم الالهية كلها للوصول الى الهدف المنشود، ولكن الهدف من الخلق هو اكتمال البشرية كلها وليس فرداً واحدا، فيحق للجميع اذن استخدام النعم المادية والمعنوية.

وعند التطبيق وحينما يريد الجميع استخدام النعم الالهية ينشأ التزاحم والنزاع، وللقضاء على حالات التزاحم يتوجب تعيين حدود للافراد والمجموعات، لكي يستخدم كل فرد أو مجموعة جزءاً من مجموع النعم الالهيه لكي يتحقق افضل النظام.

وعليه فان منشأ الحق ـ في النظرية الاسلامية ـ مجموعة من الامور الحقيقية، مرتبطة من جهة بـ «المبدأ» لان الله خلق العالم والانسان لهدف معلوم، وبـ «المعاد» من جهة اخرى لانه المحطة الاخيرة لوجود الانسان والغاية لجهوده ومساعيه، وبالتالي فانها مرتبطة بـ «الحكمة الالهية» اذ ان الحكمة الالهية البالغة تقتضي اقامة النظام الافضل، وسلوك البشرية بنحو تتحقق فيه أسمى الكمالات.

في هذا المجال يمكن تقسيم الحقوق الى مجموعتين:

مجموعة يدرك العقل الانساني ـ مستقلا ـ دليل حقانيتها، أي يدرك جيّداً ان البشرية اذا حرمت منها فان الهدف الالهي من الخلق سوف لن يتحقق، فمثلاً اذا منعت البشرية من حق التمتع بالماكولات والمشروبات والألبسة والمساكن، فان الحياة سوف لن تطاق، وهكذا اذا منع الرجال والنساء من حق التزاوج والاستمتاع المتقابل استحال بقاء النسل البشري، أو اذا لم يمتلك افراد الانسان حق الاستعانة ببعضهم والتعاون فيما بينهم تعرض وجود المجتمع والفرد للخطر، وبالتالي لن يتحقق الهدف من الخلق.

في هذه الموارد والكثير من الحقوق الاخرى يدرك العقل جيدا ـ بدون الاستعانة بمصدر آخر ـ الترابط بين الفعل والهدف، وبالكشف عن هذا الترابط يدرك ثبوت الحق. ان ثبوت الحق اذن في مثل هذه الموارد من «المستقلات العقلية» ويطلق احيانا على هذه المجموعة من الحقوق «الحقوق العقلية» أو «الحقوق الفطرية».

وثمة مجموعة اخرى من الحقوق لا يدرك العقل الانساني ما في مواردها من ترابط

بين الفعل والهدف، ويتم ادراك ثبوت هذه المجموعة من الحقوق عن طريق الوحي الإلهي، فعندما يقرر حق بالوحي ندرك ضرورة منح هذا الحق لشخص اوفئة خاصة لتحقيق الهدف الالهي.

وباختصار ان الحق ينتزع دائما بملاحظة الهدف والترابط بين الفعل والهدف، بيد ان العقل يدرك ـ مستقلا ـ في موارد عديدة الترابط بين فعل خاص وبين الهدف، ويحكم بثبوت الحق، ويعجز في موارد اخرى عن الكشف عن هذا الترابط، ويقوم الوحي باثبات الحق.

منشأ الحق في نظرية المذاهب غير الالهية

لنرى الآن ـ بقطع النظر عن الرؤية الكونية الالهية ـ هل يمكن العثور على توجيه عقلاني للحق أم لا؟

قلنا في مبحث «علم الاجتماع في رؤية القرآن» عن منشأ الحياة الاجتماعية وظهور المجتمع ان جماعة ترى ان منشأ الحياة الاجتماعية هو المتطلبات الطبيعية والباطنية للانسان، وترى جماعة اخرى ان ظهور المجتمع ناشىء عن اضطرار بني آدم، وتؤكد جماعة ثالثة على انتخاب افراد الانسان وارادتهم الحرة.

نحن نعتقد ان الحياة الانفرادية بعيداً عن المجتمع وان كانت صعبة وشاقة الا أنها ليست محالة، اذن اشتراك الانسان في الحياة الاجتماعية ـ لحدما ـ اراديٌّ، ولذا فان لبني آدم في التحاق بعضهم للآخر وتكوين الحياة الجماعية دافعاً وهدفاً عقلانيّاً، وهو تحقيق المصلحة العامة بنحو افضل.

ولو لا تحقيق المصلحة الفردية في الحياة الاجتماعية بنحو افضل من الحياة الانفرادية لما كان للانسان دافع للحياة الاجتماعية، وعليه لابد من تقسيم حصيلة وثمار الحياة الاجتماعية بين افراد المجتمع كافة.

والسؤال هنا هو: ما هو ملاك التقسيم وكم هو سهم كل فرد؟

من الطبيعي ان يتمتع كل فرد بحصيلة الحياة الاجتماعية بمقدار ما قدّمه من جهود في تحصيلها، أي يجب وجود تناسب وتعادل بين سهم كل فرد من مجموع المنجزات الاجتماعية وبين دوره الفاعل في تحصيلها.

وبما ان مستوى العمل والجهد بين الافراد في توفير المتطلبات العامة ليس واحدا فان تساوي الاسهم بين جميع الافراد ليس مطلوبا وعادلاً أبداً، وعلى هذا الاساس لابد ان يحدد القانون حق كل فرد بمعنى تمتعه بمنجزات الحياة الاجتماعية، وتكون العدالة بمعنى الالتزام الكامل بالتناسب بين العمل وجهود الافراد وبين انتفاعهم.

ولكن يواجه هذا الامر طريقا مسدوداً في بعض الموارد، فمثلا ليس على العجزة والشيوخ ايُّ واجب في تحصيل المنجزات الاجتماعية او انهم يعملون عملا بسيطا، ومع ذلك فان المجتمع يصرف قسما من حصيلة جهوده لرعايتهم وصيانتهم، فعلى اساس الرؤية المذكورة ينبغي حرمانهم من جميع المنجزات الاجتماعية لكي يموتوا عاجلا اوآجلا ـ لان من لا يعمل ينبغي ان لا ينتفع بشئ ايضا ـ الاّ أن يتحمل المجتمع استجابة للمشاعر الانسانية ما تحتاجه رعايتهم من جهود ونفقات.

ضرورة وجود الحقوق والاسس الحقوقية في المجتمع

لاثبات ضرورة وجود نظام حقوقي في كل مجتمع، نستفيد من مقدمتين:

أ ـ الحياة الاجتماعية للانسان ضرورة عقلية، وهناك اختلاف كبير بين فلاسفة الاجتماع وفلاسفة الحقوق والمفكرين الآخرين ولاوحدة في الرأي بينهم في مجال منشأ ظهور المجتمع والحياة الاجتماعية.

في اعتقادنا ان للعامل الطبيعي والغريزي والعامل العقلاني معاً دوراً في ظهور المجتمع وبقائه، فتلك الضرورة في الحياة الاجتماعية بالنسبة للنمل اوالنحل لا توجد بين افراد الانسان، أي ليست القضية هي أنه لا يستطيع ان يعيش لوحده، وان تكون الحياة الاجتماعية مقتضى طبيعته، او تصل الى مرحلة من الضرورة بحيث لا يتحمل

اجتنابها. نعم للعوامل الطبيعية والغريزية تاثير كبير لا يبلغ الحد الذي لا يدع مجالاً لحرية الارادة والاختيار لدى الانسان، لانه يختار الحياة الاجتماعية، ويتدخل العامل العقلاني في انتخابه، ان انتخاب هذا النوع من الحياة ـ كفعل ارادي ـ يقع في دائرة القيم الاخلاقية، فعندما يحكم العقل بان الحياة الاجتماعية أرجح من الحياة الانفرادية، وعليه فانها حياة جيدة وقيّمة فانه يقصد ـ طبعاً ـ غاية في ذلك، لان مفهوم القبح والحسن الاخلاقي ينتزع من الترابط بين الفعل والغاية.

ان الغاية لدى افراد الانسان من الحياة الاجتماعية هي «التحقيق الافضل لمصالح اكبر عدد من الافراد»، فتلاحظ الكمية والكيفية معاً، فالانسان لو عاش وحيداً لا تتحقق مصالحه، ولو استطاع بعض الافراد من تحقيق قسم من مصالحهم فان ذلك غير متيّسر للجميع، وعليه لكي يصل الانسان الى درجة اعلى في كماله لابد ان تكون له حياة اجتماعية.

ب ـ وجود الاختلافات في الحياة الاجتماعية. كما ان الغرائز في باطن الانسان تتزاحم فيما بينها حين الاستجابة لها، ويكون هذا التزاحم منشأ لظهور القيم الاخلاقية فان مثل هذا التزاحم يحصل في المجتمع ايضا، لان متطلبات الافراد ـ الناشئة من الميول الغريزية والفطرية ـ تتزاحم فيما بينها عند تحقيقها، والتزاحم الحاصل عند الانتفاع من الامور المادية ينجر ـ شئنا ام أبينا ـ الى الخلاف في المنتفع بالشئ الفلاني وكيف وكم ينتفع به؟ ولحل الخلاف يثبت حق ويتوجه تكليف.

نعم، لو لم يوجد تزاحم، ويجد الانسان كل ما يريده لم تكن هناك ضرورة لوجود الحقوق و لاعتبار الحق والتكليف، لانه في المنطقة التي يجد اي انسان كل ما يبحث عنه فلا حاجة لتخصيص شئ بشخص بحيث يستلزم حرمان الآخرين من ذلك الشئ، ولكن حينما يحصل تزاحم ولا يتأتّى للانسان ان ينتفع بشئ الا بحرمان فرد أوعدة افراد فلابد من فرض تحديدات، وكل شئ اختص بفرد اوأفراد يكون (حقا) ويطلب من الآخرين الاقرار بهذا الاختصاص والالتزام بلوازمه وهو (التكليف). من الممكن ان يقر شخص بأصل التزاحم ولكنه ينكر ضرورة وجود اسس حقوقية ويستدل على ذلك بانه

في موارد التزاحم يحصل الافراد ـ على اساس العقل ـ على مصالحهم كلها، وكل فرد ينتفع من مجموع النعم بمقدار واسلوب تتحقق معه المصلحة العامة بشكل كامل ويحل التزاحم بافضل الصور.

هذا الاستدلال يكذّبه التاريخ قبل أي بحث، فتاريخ الحياة البشرية ـ من البداية حتى اليوم وفي كل مكان ـ لم يسجل مثل هذا الحل العقلاني وبدافع من حسن النية، ويمكن التنبّؤ ان البشرية في المستقبل لن تخضع لمقتضيات المصلحة العامة الى هذا الحد. وضعف هذا الاستدلال من الناحية النظرية هو انه لم يلاحظ اختلاف افراد الانسان في الدوافع والمعرفة، لأن الالتزام الكامل بالحدود المعينة نتيجة للتوافق الحاصل بين جميع افراد المجتمع رعاية للمصلحة العامة رهين دوافع الحب للانسانية وطلب الخير والحق، وبدون هذه الدوافع لا يمكن أبداً أن يراعي افراد الانسان الحدود المصادق عليها والمقررة ولايتجاوزونها. وتحقق مثل هذه الدوافع السامية هي الاخرى رهينة الرشد المعنويالاخلاقي الخاص والذي لا يحصل للجميع بمستوى واحد أبدا، وان حصل فانه تدريجي جدا ويستغرق زمانا طويلا.

وفي الوقت الحاضر حيث لم يصل فيه اغلب الناس الى مثل هذا الرشد، وهم ـ طبعا ـ محرومون من تلك الدوافع نصل الى هذه النتيجة، وهي ان روح الطغيان والتمرد ودافع العدوان والتجاوز هي الغالبة في كل مجتمع، ولايقنع اغلب الناس بحقوقهم، ولنيل سهم اكبر يتعدّون الحدود، ولايراعون حقوق الآخرين.

ومن جهة اخرى ينتهي الاختلاف في مستوى المعرفة بالخلافات الاجتماعية، افترضوا ان فرداً أو أفراداً يرغبون في رعاية حدودهم، ولايبغون ظلم الآخرين أبداً، الا انهم كثيراً ما يختلفون في تعيين الحق والتكليف لكل فرد، لانهم ليسوا في مستوى واحد من المعرفة.

باختصار بما أن جميع الناس لا يتساوون في الدوافع لإحقاق الحق، ويختلفون في مستوى معارفهم فان التزاحم يجرّهم الى الخلاف، ولذا يصبح من الضروري وجود الحقوق ـ بمعنى الضوابط الاجتماعية الالزامية والتي تدعمها الحكومة ـ ولاتكفي أبداً

القواعد الاخلاقية المتفق عليها من قِبل الجميع لحل المشكلات الاجتماعية. مع قطع النظر عن ان عدد هذه القواعد ضئيل، ونظراً لوجود مناقشات طويلة في اغلب الشؤون الاخلاقية فلابد من وجود قواعد تشمل شؤون الحياة الاجتماعية كافة، وتوجّه تكاليف الزامية، ويكون لها متصدٍ تنفيذي لكي يمنع الفرد اوالفئة التي تريد معارضتها والعقوبة حالة العصيان. بهذه الطريقة تستقيم الحياة الاجتماعية وتنجو من اللانظام والهرج والمرج وتصل الى الغاية النهائية.

السلطات الثلاثة

كما قلنا ان مستوى المعرفة بين افراد الانسان ليس واحداً، وهذا الاختلاف في المعرفة يسبب عدم وحدة الرأي في تحديد الحقوق والتكاليف لكل فرد من افراد المجتمع، وفي التتيجة لا يتوقع ان يحدد ويصادق على مجموعة القواعد الحقوقية في مجتمع ما من خلال الرجوع الى الرأي‌العام والاستفتاء من الناس، فلابد من ان يتصدى مرجع ذو صلاحية لهذه المسؤولية المهمة والخطيرة ويبين حقوق الجميع وتكاليفهم، هذا المرجع ذو الصلاحية هو «السلطة التشريعية» في لسان فلاسفة الحقوق.

وبعد وضع الحدود من قِبل السلطة التشريعية، واتضاح الاحكام والضوابط الحقوقية ينشأ اختلاف ايضا عند تطبيق الاحكام والضوابط المذكورة في مواردها الخاصة، لان القواعد الحقوقية عبارة عن مجموعة من القوانين العامة ولا يمكن وجود قانون مستقل لكل قضية جزئية، ولذا قد يحصل اختلاف في مصداقية هذا المورد الجزئي لاي قانون ومنشأ هذا الاختلاف أحد أمرين:

إما ان يطلب كل طرف من طرفي الاختلاف حقه حقيقة، ولاينوي التعدي على حقوق الآخرين، ولكنه لا يعلم ماهو حقه وحق طرفه؟ أو ان كل طرف او احدهما ينوي التعدي على حق الآخر، ويريد فرض غرضه السيئ استناداً الى اساس حقوقي.

على أي حال لا يكفي مجرد وجود السلطة التشريعية لتحقيق الغاية من الحقوق

في موارد التزاحم يحصل الافراد ـ على اساس العقل ـ على مصالحهم كلها، وكل فرد ينتفع من مجموع النعم بمقدار واسلوب تتحقق معه المصلحة العامة بشكل كامل ويحل التزاحم بافضل الصور.

هذا الاستدلال يكذّبه التاريخ قبل أي بحث، فتاريخ الحياة البشرية ـ من البداية حتى اليوم وفي كل مكان ـ لم يسجل مثل هذا الحل العقلائي وبدافع من حسن النية، ويمكن التنبّؤ ان البشرية في المستقبل لن تخضع لمقتضيات المصلحة العامة الى هذا الحد. وضعف هذا الاستدلال من الناحية النظرية هو انه لم يلاحظ اختلاف افراد الانسان في الدوافع والمعرفة، لأن الالتزام الكامل بالحدود المعينة نتيجة للتوافق الحاصل بين جميع افراد المجتمع رعاية للمصلحة العامة رهين دوافع الحب للانسانية وطلب الخير والحق، وبدون هذه الدوافع لا يمكن أبداً ان يراعي افراد الانسان الحدود المصادق عليها والمقررة ولايتجاوزونها. وتحقق مثل هذه الدوافع السامية هي الاخرى رهينة الرشد المعنوي الاخلاقي الخاص والذي لا يحصل للجميع بمستوى واحد أبدا. وان حصل فانه تدريجي جدا ويستغرق زمانا طويلا.

وفي الوقت الحاضر حيث لم يصل فيه اغلب الناس الى مثل هذا الرشد، وهم ـ طبعا ـ محرومون من تلك الدوافع نصل الى هذه النتيجة، وهي ان روح الطغيان والتمرد ودافع العدوان والتجاوز هي الغالبة في كل مجتمع، ولا يقنع اغلب الناس بحقوقهم، ولنيل سهم اكبر يتعدّون الحدود، ولا يراعون حقوق الآخرين.

ومن جهة اخرى ينتهي الاختلاف في مستوى المعرفة بالخلافات الاجتماعية، افترِضوا ان فرداً أو أفراداً يرغبون في رعاية حدودهم، ولا يبغون ظلم الآخرين أبداً، الا انهم كثيراً ما يختلفون في تعيين الحق والتكليف لكل فرد، لانهم ليسوا في مستوى واحد من المعرفة.

باختصار بما أن جميع الناس لا يتساوون في الدوافع لإحقاق الحق، ويختلفون في مستوى معارفهم فان التزاحم يجرّهم الى الخلاف، ولذا يصبح من الضروري وجود الحقوق ـ بمعنى الضوابط الاجتماعية الالزامية والتي تدعمها الحكومة ـ ولا تكفي أبداً

القواعد الاخلاقية المتفق عليها من قِبل الجميع لحل المشكلات الاجتماعية. مع قطع النظر عن ان عدد هذه القواعد ضئيل، ونظراً لوجود مناقشات طويلة في اغلب الشؤون الاخلاقية فلابد من وجود قواعد تشمل شؤون الحياة الاجتماعية كافة، وتوجّه تكاليف الزامية، ويكون لها متصدٍ تنفيذي لكي يمنع الفرد اوالفئة التي تريد معارضتها والعقوبة حالة العصيان. بهذه الطريقة تستقيم الحياة الاجتماعية وتنجو من اللانظام والهرج والمرج وتصل الى الغاية النهائية.

السلطات الثلاثة

كما قلنا ان مستوى المعرفة بين افراد الانسان ليس واحداً، وهذا الاختلاف في المعرفة يسبب عدم وحدة الرأي في تحديد الحقوق والتكاليف لكل فرد من افراد المجتمع، وفي النتيجة لا يتوقع ان يحدد ويصادق على مجموعة القواعد الحقوقية في مجتمع ما من خلال الرجوع الى الرأيالعام والاستفتاء من الناس، فلابد من ان يتصدى مرجع ذو صلاحية لهذه المسؤولية المهمة والخطيرة ويبين حقوق الجميع وتكاليفهم، هذا المرجع ذو الصلاحية هو «السلطة التشريعية» في لسان فلاسفة الحقوق.

وبعد وضع الحدود من قِبل السلطة التشريعية، واتضاح الاحكام والضوابط الحقوقية ينشأ اختلاف ايضا عند تطبيق الاحكام والضوابط المذكورة في مواردها الخاصة، لان القواعد الحقوقية عبارة عن مجموعة من القوانين العامة ولا يمكن وجود قانون مستقل لكل قضية جزئية، ولذا قد يحصل اختلاف في مصداقية هذا المورد الجزئي لاي قانون ومنشأ هذا الاختلاف أحد أمرين:

إما ان يطلب كل طرف من طرفي الاختلاف حقه حقيقة، ولاينوي التعدي على حقوق الآخرين، ولكنه لا يعلم ماهو حقه وحق طرفه؟ أو ان كل طرف او احدهما ينوي التعدي على حق الآخر، ويريد فرض غرضه السيئ استناداً الى اساس حقوقي.

على أي حال لا يكفي مجرد وجود السلطة التشريعية لتحقيق الغاية من الحقوق

وبسط العدالة الاجتماعية وتحقيق المصلحة العامة، بل من الضروري وجود سلطة اخرى تقوم بالقضاء بين الناس لدفع التزاحم والنزاع بين الافراد، هذه السلطة ـ التي تمثل المرجع لافراد المجتمع في تطبيق القواعد الحقوقية على مواردها الخاصة ـ هي السلطة القضائية.

ولكن ما هو الموقف في حالة عدم العمل بحكم القاضي من قبل شخص ما؟

ليس الهدف هو العلم بالحق والتكليف بين افراد المجتمع فقط، بل ان غاية الحقوق انما تتحقق حينما يصل كل فرد الى حقه واقعا في العالم الخارجي وفي المجتمع ويعمل بتكليفه، فلابد من وجود سلطة ترغم من يعارض الاحكام والضوابط الاجتماعية ويتمرد على حكم السلطة القضائية، وتلزمه اطاعة النظام الحقوقي الحاكم على المجتمع، هذه السلطة التي تتكفل تنفيذ القوانين الاجتماعية هي السلطة التنفيذية.

الفصل بين السلطات الثلاثة

ثمة احاديث كثيرة حول الفصل بين هذه السلطات ـ خاصة في العقود الثلاثة الاخيرة ـ بين فلاسفة الحقوق والمفكرين الاجتماعيين ويشهد عالم اليوم اصراراً كبيراً على هذه القضية حتى ان «الفصل بين السلطات» غدا من الاصول المسلمة في فلسفة الحقوق والحقوق الاساسية، ويقرّ الجميع ان أحد خصائص النظام الديمقراطي (سيادة الشعب) هو أنّ السلطات الثلاثة مستقلة ومنفصلة عن بعضها تماما ولا تتدخل أي منها في شؤون الأخرى.

وفي اعتقادنا ان الفصل بين السلطات لا يكون ضروريا ودائماً في مجتمع، وليس الأمر بنحو يتوقف تحقيق المصلحة الاجتماعية عليه، ففي ظروف خاصة لو استطاع شخص واحد من ادارة الاعمال الثلاثة: التشريع والقضاء والتنفيذ افضل من اي شخص آخر فلا مانع عقلا من ان يتصدى لهذه الاعمال في وقت واحد.

في اول مجتمع اسلامي ـ وقد تحقق في المدينة ـ تولى رسول الاسلام ﷺ رئاسة

السلطات الثلاثة بنفسه ولم تبرز أية مشكلة من هذه الناحية، لانه: اولا: كان مجتمع المدينة صغيراً وبسيطا وثانيا: لم يوجد من هو افضل منه ﷺ للتصدي الى الاعمال الثلاثة هذه.

وبعد توسع المجتمع الاسلامي تدريجا وعدم قدرة الرسول الاكرم ﷺ على ادارة الاعمال الثلاثة في جميع ارجاء البلاد الاسلامية بنفسه، لزم تنصيب اشخاص للتصدي الى كل واحدة من هذه الاعمال في مناطق البلاد الاسلامية،بذلك حصل نوع من الفصل بين السلطات في مستويات ادنى منه ﷺ، وهكذا كانت الاحوال في عصر أميرالمؤمنين عليه السلام.

في هذا العصر ـ وفيه الامام المعصوم غائب ـ تقتضي الاسس الفقهية ايضا ان تكون رئاسة السلطات الثلاثة بيد الولي الفقيه، ولاضرورة لمثل هذا الفصل في أرفع المستويات ـ مقام ولاية الفقيه ـ بينما في مستويات دانية يمكن ان تكون مثل هذه الضرورة. على اي حال لا يجب الفصل بين السلطات في جميع الظروف، ففي قرية مثلا اذا توفق شخص لاداء الاعمال الثلاثة أفضل من غيره فلا اشكال شرعاً وعقلاً في ان يتصدى لها.

ومع ذلك فان للفصل بين السلطات مزايا كثيرة ويكون ضروريا في اغلب المجتمعات، ففي المجتمعات الكبيرة المعاصرة لو كان شخص واحد متكفلاً لهذه السلطات الثلاثة، فانه لا يستطيع ادارة الامور وتدبيرها بنحو مطلوب، فالمجتمع الذي كان يتصدى فيه نبي الاسلام ﷺ للمناصب الثلاثة اوالذين كان يجعلهم في هذه المناصب كان مجتمعا صغيراً وبسيطا وقابلا للسيطرة والاشراف ولايقاس بالمجتمعات الكبيرة جداً، المعقدة والمثقلة بمشكلات العصر مع قطع النظر عن خصائص شخص الرسول الكريم ﷺ والاحترام والتسليم النموذجي الذي كان يبرزه الناس له.

ومن جهة اخرى ـ في كل مجتمع ـ لم يبلغ جميع الناس تقريباً حد الكمال الاخلاقي المطلوب، وعلى طول التاريخ لا نعلم بوجود مجتمع يتصف فيه جميع الناس اوالمسؤولون والمتصدون للامور ـ على الأقل ـ بالتقوى اللازمة والقيم الاخلاقية الايجابية، حتى مجتمع المسلمين في العصر الاول للاسلام وتحت حكومة النبي ﷺ لم

يمتلك هذه الحالات، وفي عصر ظهور امام العصر والزمان ﷺ فقط يتولى اصحاب المراتب العالية في الاخلاق والمعنويات المناصبَ الاجتماعية المختلفه.

في مثل هذه الظروف يكون للفصل بين القوى ثمرة عظيمة وهي المنع من وقوع الكثير من الظلم والجور، الفساد والافساد، الاستبداد وتجاوز القانون، ولو قام شخص تابعاً لهوى نفسه وأسيراً لزخارف الدنيا ومنحطاً اخلاقيا ومعنويا بوضع القانون والقضاء وتنفيذ أحكامه كان احتمال تحقيق المصلحة الاجتماعية قريبا من الصفر، في حين لو تصدى هذا الشخص لاحد الاعمال الثلاثة هذه قوي احتمال تحقيق مصلحة افراد المجتمع، واليوم حيث يشابه اغلب الناس ـ الى حدما ـ الشخص المذكور فان من الضروري الفصل بين السلطات.

الحقوق الأساسية

هناك نوعان من الحقوق، فالكثير من الضوابط الاجتماعية توضع من قبل السلطة التشريعية ويصادق عليها فيها،لكن قسما من الحقوق لابد ان يكون معلوماً ومعتبراً قبل تأسيس السلطة التشريعية من قبيل :

ـ لماذا يكون من، الضروري وجود نظام حقوقي في كل مجتمع؟

ـ لماذا تحتاج الحقوق الى ثلاث مؤسسات أساسية: تشريعية، قضائية وتنفيذية؟

ـ لماذا لا يمكن اعتبار القواعد الحقوقية والمصادق عليها من قبل الناس؟ ومن هو المرجع الذي يمتلك صلاحية وضع الضوابط الاجتماعية وكيف يُنصّب؟

ـ ما هي مواصفات القاضي وأية جهة تنصبه؟

ـ كيف تتشكل الحكومة وما هي صلاحيتها ومسؤولياتها؟

ـ هل هناك ضرورة دائمة وفي مختلف الظروف للفصل بين السلطات؟

هذه وغيرها من الضوابط من هذا القبيل ضوابط ينبغي بحثها ودراستها قبل وضع وتدوين الضوابط الاجتماعية. ويطلق على هذا القسم من الحقوق «الحقوق الاساسية».

فهي اذن عبارة عن «مجموعة من الضوابط التي يجب اعتبارها قبل وضع وتدوين الضوابط الاجتماعية»

في الانظمة الديمقراطية لكي تكون الحقوق الاساسية معتبرة يقوم الشعب أولاً بانتخاب اعضاء «المجلس التأسيسي»، ثم يقوم هؤلاء بوضع مجموعة من الحقوق الاساسية ويصادقون عليها، وللمزيد من الاعتبار لها ـ ويطلق عليها القانون الاساسي [١] ـ تعرض على الشعب للموافقة عليها.

أقسام الحقوق

باستثناء الحقوق الاساسية فان جميع الضوابط الاجتماعية الاخرى توضع بعد تشكيل السلطة التشريعية، وتضم اقساما يتم توضيحها.

ان أول ما ينتظره المجتمع من المرجع الذي له صلاحية التقنين هو: أن يحدد الحق والتكليف لكل فرد وفئة، ويطلق على مجموعة القواعد الحقوقية التي تتولى بيان حقوق افراد المجتمع وتكاليفهم:«الحقوق المدنية»، والمقنن قبل كل شئ يوجه اهتمامه نحو وضع القوانين المدنية، والحقوق الاقتصادية جزء من الحقوق المدنية.

وبعد وضع القوانين المدنية وتحديد الحقوق والتكاليف بالنسبة للافراد والفئات ـ كواقع ونفس الامر ـ تطبق القوانين المذكورة على مصاديقها، ويوكل أمر تحديد حقوق وتكاليف الافراد ـ رسما وبصورة معتبرة ـ الى السلطة القضائية، ولكن هذه السلطة في نفسها بحاجة الى احكام وضوابط. يطلق على القسم الآخر من الحقوق الذي يختص بهذا النوع من الضوابط:«الحقوق القضائية» وموضوعها الخلافات الواقعة بين الشعب، فبعد ان يرفع القاضي الخلاف يحدد حق وتكليف كل من المتخاصمين، ولا يحق لاحدهما التمرد على حكمه، ومن قام بذلك فانه يستحق العقوبة.

---

١. في القانون الاساسي في بلد ما قد توضع ويصادق على ضوابط أُخرى ـ اضافة الى الحقوق الاساسية ـ لكن على كل حال فان ميزة القانون الاساسي على القوانين الاخرى هي اشتماله الحقوق الاساسية ومن الممكن ان تتضمن قوانين اخرى لوجود مناسبة.

وعليه يجب وضع قوانين للعقوبات كماً وكيفاً، ولذا يوجد قسم آخر من الحقوق هو «الحقوق الجزائية».

وبعد تحديد العقوبة ـ من قبل القاضي ـ يكون تنفيذها من واجبات الحكومة، كما يجب على الحكومة تنفيذ القوانين المدنية في وقتها المناسب بمقدار ما يتعلق بالسلطة التنفيذية.

وكيفية التنفيذ ايضا بحاجة الى احكام وضوابط تبيّن في «الحقوق السياسية»، وعليه فان «الحقوق السياسية» جزء من الحقوق التي تعتبر الحكومة والاعمال المتعلقة بها موضوعاً لها.

وأخيرا، نحن بحاجة الى مجموعة اخرى من الضوابط التي تُحكم العلاقات بين المجتمعات المختلفة، فكل مجتمع ـ في داخله ـ قد يَعتبر نظاما حقوقيا يختلف مع الانظمة والاحكام المعتبرة في المجتمعات الاخرى، فاذا تضاربت مصالح مجتمعين اواكثر فحلّ المشكلة يقتضي وجود ضوابط يتم طرحها على صعيد «الحقوق الدولية»

الى هنا توضّح ان الحقوق ذات اقسام اساسية ست هي على التوالي:

الحقوق الاساسية، الحقوق المدنية، الحقوق القضائية، الحقوق الجزائية، الحقوق السياسية والحقوق الدولية.

هذا التقسيم يلاحظ كذلك مع اختلاف يسير في جميع الكتب الحقوقية وبحوث الحقوقيين.

مصادر الحقوق

كل نظام حقوقي عبارة عن مجموعة من القواعد والاحكام الحقوقية، وتستخرج ـ في الغالب ـ من مصدر اومصدرين اوعدة مصادر، وما اقتبس من مصادر مختلفة يعرض بصياغة ونظم جديد. وفي الحقيقة ما يكون سبباً لتميّز نظام حقوقي عن الانظمة الاخرى قد يكون هو الصياغة التأليفية الجديدة، ولتحقيق هذا التمايز لا ضرورة للتغاير بين اجزاء

وعناصر ومفاهيم وقواعد النظام المذكور مع مواد الانظمة الاخرى. وفي الاساس لا يمكن العثور على نظام حقوقي تختلف جميع مواده المؤلفة مع مواد الانظمة الاخرى تماما، وعليه من الممكن ان تقتبس عدة انظمة حقوقية مختلفة في عناصرها واجزائها من مصادر مماثلة، وعلى اى حال فان «مصادر الحقوق» لنظام حقوقي عبارة عن المصادر التي استخرجت منه احكام وقواعد ذلك النظام.

ان مصدر الحقوق نفسه يمكن ان يكون نظاما حقوقيا، فمثلا تعد «حقوق الروم» و«حقوق الاسلام» ـ وهما نظامان حقوقيان ـ من «مصادر الحقوق الفرنسية» كما ان الحقوق الفرنسية والحقوق البلجيكية كانت من مصادر الحقوق الايرانية بعد المشروطة وقبل الثورة الاسلامية.

و«المنهج القضائي» ايضا يمكن ان يكون من مصادر الحقوق، أي ما يتحصل من مجموع الدراسات في تاريخ القضاء والقضاة يمكن ان يكون مستنداً للقاضي ـ في الحكم الخاص الذي يصدره في مورد خاص ـ وعليه فان منهج القضاء ـ بمعنى عمليات القضاء المتشابهة التي مارسها القضاة المشهورون في العالم في القضايا المشابهة ـ يضفي اعتبارا على حكم القاضي سواء ورد ذلك في نص «الحقوق القضائية» أم لا.

واضافة الى أنظمة الحقوق السالفة والمنهج القضائي فان العرف والاخلاق والدين ايضا يمكن ان تكون من مصادر النظام الحقوقي.

مصادر الحقوق في الاسلام

لم يستعمل أصوليّو وفقهاء الاسلام ـ قديما وحديثا ـ اصطلاح «مصادر الحقوق» ابداً، بل استعملوا عبارة «أدلة الفقه» وان لم ترادفها في المفهوم ولكن يمكن استعمالها بديلة عنها. وعلى اي حال يذكر أصوليو الشيعة اربعة ادلة أومصادر تحت عنوان ادلة الفقه وهي: الكتاب، السنة، الاجماع والعقل، ويضيف بعض الاصوليّين ادلة أومصادر أخرى اليها وهي: القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، فتح وسدّ الذرايع، العرف، مذهب

الصحابي[١]، والشرائع الالهيةالعامة التي سادت قبل الدين الاسلامي. والحق هو ان المصدر الوحيد للحقوق في الاسلام هو «الارادة التشريعية الالهية» فحسب، ويعني ذلك ان القاعدة والحكم يكون معتبراً في منظار الاسلام حينما يستند الى الارادة التشريعية الالهية، وان الاستناد لأي مصدر آخر لا يمنح الاعتبار للقاعدة والحكم الحقوقي. ان أهمية الكتاب العزيز التي لا نظير لها في الدرجة الاولى والسنة في الدرجة الثانية تنشأ من كونهما دليلين على الارادة التشريعية الالهية، أي اذا اردنا معرفة حكم الله تعالى في مورد فلا سبيل سوى الرجوع اليهما، وبعبارة اخرى انهما ليسا في أنفسهما مصدرين بل انهما يرشداننا الى المصدر الاساس.

و«الاجماع» لا يعتبر مصدراً مستقلا فاذا أصدر جميع الفقهاء وعلماء الدين في زمان ما أوفي جميع العصور حكما واحداً في مسألة ما، فان مجرد وحدة الرأي لا تضفي اعتباراً وقيمة لذلك الحكم، كاعتبار «المنهج القضائي »بوصفه أحد مصادر الانظمة الحقوقية الاخرى.

ولهذا الدليل لا نعتبر أي اجماع حجة، وانما يكون حجة في حالة واحدة هي ان يحصل لدينا يقين أو ظن متآخم للاطمئنان ـ على الاقل ـ بان اتحاد رأي العلماء في مورد قد حصل من توصُّلهم جميعا الى سنة لا علم لنا بها حالياً، أي كان في ايديهم جميعا خبر أو عدة اخبار عن بعض المعصومين عليهم السلام فاستخرجوا ذلك الحكم منها. ان حجية الاجماع

---

١. نذكر هنا شرحا مختصراً لهذه الاصطلاحات من كتاب «مصادر الاجتهاد في رؤية المذاهب الاسلامية» تاليف محمد ابراهيم جنّاتي ولمزيد التوضيح راجع الكتب المفصلة:

الاجماع: هو «التوافق والاتحاد في حكم من الاحكام الشرعية» ص ١٨٢

القياس: هو «تسرية حكم من موضوع الى موضوع آخر يشابهه» ص ٢٥٥

المصالح المرسلة: هي «تشريع الحكم للوقائع والظواهر الحديثه على أساس من الرأي والتفكير في المصلحة في الموارد التي لم يرد فيها نص عام أوخاص» ص ٣٣١

مذهب الصحابي: هو «ما يلاحظ من اقوال وسلوك الصحابة والتعبد به بدون ملاحظة سنده» ص ٣٥٩

سد الذرائع: هو «وجوب ترك كل ما يوجب الوصول الى الحرام منعا لوقوع الحرام»

فتح الذرائع: هو «وجوب فعل كل ما يكون سببا للوصول الى الواجب لكي يتحقق الواجب» ص ٣٧٠

وأخيرا «بعض العلماء الذين لم يتعرفوا على الحكم الشرعي من مصادره الاسلامية في بعض الموارد يعملون وفق شريعة السلف» ص ٣٨٤.

اذن ناشئة من كونه حاكياً عن السنة وكاشفا عن الارادة التشريعية الالهية.

و«العقل» هو الآخر ليس مصدراً مستقلا أبداً، بل انه حجة ومعتبر مادام قادراً على الكشف القطعي عن الارادة التشريعية الالهية.

والادلة السبعة أوالمصدر الآخر الذي ذكرناه لا تصلح لان تكون مصدراً للحقوق، لان حجية بعضها قد تمّ نفيه وانكاره تماما، ويرجع ما بقي منها ـ في اغلب الموارد ـ الى احد الادلة الاربعة: الكتاب، السنة، الاجماع والعقل.

يجب القول اذن ان الحقوق الاسلامية كافة تستند فقط الى الارادة الالهية وحجية الكتاب، السنة، الاجماع والعقل ناشئة من كونها كاشفة عن الارادة الالهية، ولاتعتبر أبداً مصادر مستقلة في عرض الارادة التشريعية الالهية.

أسس الحقوق أوملاكات الاحكام الحقوقية

خلط الكثير من فلاسفة الحقوق بين مصادر الحقوق وأسسها وظنوا آنهاأمر واحد، وبعض آخر ـ ولهم تفكير أعمق ـ اعتقدوا انهما أمران، ولبحث هذه المسألة، لابد ان نذكر مقدمة:

يعتقد جمع من الفلاسفة ان لكل حركة في العالم هدفاً. بينما نحن لا نصدّق بان الحركة لها هدف مطلقا، ونعتقد ان كل فاعل مختار ـ ومنه الانسان ـ يعمل من أجل تحقيق هدفه. فالمطلوب الاصلي وبالذات هو الوصول الى الهدف، ومطلوبية ذلك العمل أمر آلي وعَرَضي بعمله، أي انه مطلوب لانه يوصل الى الهدف، فلو أمكن ان يحقق هدفه بدون اداء ذلك العمل فانه لم يباشر به أبدا، وبتعبير فلسفي ان الرغبة في الوصول الى الهدف علة غائية لافعال الانسان الارادية[1].

وقد يكون الهدف المنشود من فعل ما بنفسه واسطة للوصول الى هدف آخر ويمكن

---

١. إلتفتوا اننا نرى «الرغبة في الوصول الى الهدف» علة غائية لا الهدف نفسه ولاالعلم بالهدف ولاحتى الوصول الى الهدف، فما يؤثر في نفس الفاعل ويدفعه لاداء فعل ما هو رغبته في الهدف.

ان تستمر هذه السلسلة، فمثلا يقوم الصناعي بصنع شيئ ما لكي يبيعه (الهدف الاول) فيبيعه لكي يحصل على المال (الهدف الثاني) فيحصل على المال ليشتري ما يحتاجه في حياته وحياة عائلته (الهدف الثالث) فيشتريه لكي ينتفع به الجميع (الهدف الرابع)، ولكن لا يمثل اي واحد منها هدفا نهائياً لديه، بل ان هدفه النهائي هو رفع الحاجة من خلال الانتفاع بالمشتريات والالتذاذ بها (الهدف الخامس). افراد الانسان اذن لهم اهداف عديدة ومتعاقبة في حياتهم وأفعالهم الارادية ولابد ان تختتم ـ في النهاية ـ بهدف أصلي مطلوب ذاتاً، اي مطلوب في نفسه، لا ان يكون وسيلة للوصول الى هدف آخر، ومن الطبيعي ان يخطأ الانسان في تشخيص ما يجب ان يكون مطلوبا ذاتياً وهدفا نهائياً لأعماله كلها، ولايصل في النهاية الى كماله الحقيقي.

ويصدق هذا الكلام في الامور التكوينية والاعتبارية وان كانت عملية الاعتبار فعلا تكوينياً وله مضمون اعتباري فقط.

ان مجموعة الاحكام والضوابط الاجتماعية ـ والتي تشكل نظاما حقوقيا ـ يجب ان يترتب عليها هدف مباشر، هذا الهدف هو ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية، ولكن هل هناك هدف آخر يكون الهدف الاول وسيلة الوصول اليه أم لا؟

وبعبارة اخرى هل ان «ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية» هدف نهائي أم متوسط؟ هل هو مطلوب ذاتي اصلي أم لا؟

في الاجابة عن هذه الاسئلة يتميز النظام الحقوقي في الاسلام عن الانظمة الاخرى وينفصل عنها، فالانظمة الحقوقية الاخرى لا تعرف هدفا وراء ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية، وبالتالي تعتبره هدفا نهائيا اومطلوبا ذاتيا، لانها اما ذات رؤية كونية مادية، اوتهتم بمصالح تتحقق في هذه الدنيا، قال تعالى:

﴿يَعلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنيَا وهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [١]

﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكرِنَا ولَمْ يُرِدْ إِلَّا الحَيَوٰةَ الدُّنيَا * ذٰلِكَ مَبلَغُهُمْ مِنَ العِلْمِ﴾ [٢]

---

١. الروم: ٧.

٢. النجم: ٢٩ و ٣٠.

بينما لا يرى الدين الاسلامي المقدس سعادة الانسان في الحياة الدنيا هدفا للخلق، ان الهدف من خلق الانسان أكبر من ذلك وهو التقرب الاكبر من الله سبحانه.

وعليه فان الغاية النهائية لافعال الانسان كافة ـ والسلوك الاجتماعي جزء منها ـ يجب ان تكون التقربَ الى الذات الالهية المقدسة، وسعادة الانسان في الحياة الدنيا مطلوبة لهذا الامر فقط، وهو ان تكون وسيلة للوصول الى الهدف النهائي.

وما ذكر يصدق ايضا في أي نظام حقوقي، اذن لكل نظام حقوقي هدف خارج عن دائرة الحقوق، اذ أنها تشمل احكاماً وقواعد تتعلق بالسلوك الاجتماعي، أما هدف الحقوق فانه النتيجة المترتبة على التنفيذ الدقيق للاحكام والقواعد المذكورة، وعليه لا يمكن ان يكون الهدف من الحقوق قسماً من تلك الاحكام والقواعد.

هذا الهدف هو ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية، والفرق بين النظام الحقوقي في الاسلام مع الانظمة الاخرى يكمن في انها تعتقد ان ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية هو الهدف الاساس والمطلوب الذاتي، بينما أتباع النظام الحقوقي في الاسلام وان كان مرادهم هو ضمان سعادتهم في الحياة الاجتماعية بهذه الوسيلة الاانهم يعتبرون هذه السعادة وسيلة للوصول الى كمالهم الحقيقي ـ وهو التقرب من الساحة الالهية المقدسة ـ ولايعتبرونها هدفا اساسيا ومطلوبا بالذات، من هنا فان الاحكام والقواعد في النظام الحقوقي في الاسلام قد نظمت بنحو لا تتنافى مع الهدف النهائي فحسب، بل لها تاثير ايجابي وأكيد في طريق الوصول اليه.

لنرى الآن ما معنى السعادة الاجتماعية ـ وتمثل الهدف القريب لاي نظام حقوقي؟ ان السعادة الاجتماعية مفهوم عام جداً ويجب تظافر امور اجتماعية كثيرة لكي تتوفر ظروف يمكن انتزاع السعادة الاجتماعية منها، وجميع هذه الامور مفاهيم عامة ايضا الاّ أن هناك ـ على الاقل ـ فرقين بينها وبين مفهوم السعادة الاجتماعية:

اولا: ان شمولية كل واحدة منها لا يكون بحجم شمولية مفهوم السعادة الاجتماعية.

ثانيا: لا يعتبر أيٌّ منها هدفا للنظام الحقوقي كالسعادة الاجتماعية. فكلٌّ واحد من هذه الامور وإن صحّ اعتباره هدفاً الا انه ليس الهدف الرئيس للنظام الحقوقي، بل الهدف

لمجموعة من القواعد والاحكام الحقوقية والسلوك الاجتماعي.

وبتعبير آخر يعدّ كل قسم من القواعد والاحكام الحقوقية والسلوك الاجتماعي بمثابة «الوسيلة» لتحقيق أحد هذه الامور، وجميعها وسائل لتحقيق السعادة الاجتماعية، أي انها واسطة بين الاحكام والقواعد الحقوقية وبين السعادة الاجتماعية، حيث ان العمل بمقتضى كل مجموعة من الاحكام والقواعد الحقوقية يحقق احد هذه الامور في الساحة الاجتماعية، وبتحقق جميع الامور تتحقق السعادة الاجتماعية.

اتضح أن المقنن في كل نظام حقوقي يلاحظ مجموعة من المصالح العامة، ويعتقد ان المجتمع يكون سعيداً فيما لو تحققت فيه تلك المصالح، ثم يؤسس نظامه الحقوقي بنحو يتحقق بكل قسم من القواعد والاحكام احد تلك المصالح، لهذا نطلق على هذه المصالح العامة: «اسس الحقوق».

الآن وقد تعرّفنا على مفهوم اسس الحقوق، يطرح هذا السؤال: ما هي اسس الحقوق؟ هناك اختلاف وتنوع في رؤية المذاهب المختلفة عند الاجابة عن هذا السؤال.

نذكر بصورة اجمالية بان بسط العدالة، فرض النظام، استتباب الأمن، توفير الراحة والرفاه المادي والتقدم المدني والثقافي من اسس الحقوق.

ان اطلاق اسس الحقوق على هذه القضايا يشعر بانها في نفسها ليست جزءا من الحقوق بل خارجة عن دائرة الحقوق. فلا يمكن اعتبار قواعد واحكام من قبيل: «يجب بسط العدالة في المجتمع» أو«لابد من فرض النظام بين الناس» قواعد واحكاما حقوقية، لانها لا تلزم و لاتكلف افراد المجتمع ـ بأي وجه ـ بسلوك خاص.

صحيح ان من الواجب بسط العدالة الاجتماعية، الاّ أن هذا الحكم لا يدل على ان افراد المجتمع ماذا يجب ان يعملوا أو يحترزوا منه لكي تتحقق العدالة. ان القاعدة والحكم الحقوقي يطلب دائما سلوكا خاصا ومعينا من مخاطبيه، وبما ان اسس الحقوق ليس لها هذه الحالة فينبغي اعتبارها خارج نطاق الحقوق.

باختصار، ان اسس الحقوق عبارة عن مجموعة من الاحكام والقواعد العامة التي تكون درجة شمولها ادنى من درجة شمول هدف النظام الحقوقي، وأعلى من درجة

شمول ايّ حكم وقاعدة حقوقية. ولا يطلب اي واحد من هذه الاحكام والقواعد سلوكا خاصا من ابناء المجتمع، بل ان العمل بمجموعة من الاحكام والقواعد الحقوقية يحقق مضمون احد هذه الاسس في المجتمع. من هنا يمكن القول ان كل مجموعة من الاحكام والقواعد الحقوقية بمثابة المقدمة لاحد أُسس الحقوق.

باختصار: ان كل اساس من أسس الحقوق مصلحة تترتب على العمل بمقتضى مجموعة من الاحكام والقواعد الحقوقية.

ولو تكلمنا بلغة الاصوليّين أمكن استعمال «ملاكات الاحكام الحقوقية» بدلا عن «اسس الحقوق». نحن نعتقد ان الاحكام الشرعية كافة ـ ومنها الاحكام الحقوقية ـ ذات مصالح ومفاسد واقعية ونفس أمرية. لو ادرجنا هذه المصالح والمفاسد تحت عناوين عامة امكن القول ان كل مجموعة من الاحكام الحقوقية تحقّق احد تلك العناوين، وهذه العناوين العامة هي اسس الحقوق.

ثمرة البحث في اسس الحقوق

اصبحت هذه المسألة موضوعاً للكثير من المباحثات والمحاورات بين فلاسفة الحقوق، وقد حاول بعض اعتبار البحث والتحاور حول اسس الحقوق عملا لاغياً، فيما أصرّ بعض آخر على ترتب ثمار على هذا البحث واعتبروا من ثماره العملية ان في الموارد التي لا ينص القانون فيها بحكم ويسكت فيها نفيا واثباتا، يجوز للقاضي العارف بأسس الحقوق ان يصدر حكما على اساسها، ولذا قد يقال: ان القاضي يحكم على اساس روح القانون. اذا كانت اسس الحقوق معلومة فان القاضي يعلم بالهدف الذي توخاه المقنن من وضع القانون، وبالتالي لو ادرك في مورد أن حكما خاصا يحقق ذلك الهدف، فانه يصدر ذلك الحكم بدون تردد وان لم يدوّن في نص القانون. ففي معرفة اسس الحقوق اذن تكمن الثمرة ـ على الاقل ـ وهي فتح الطريق امام القاضي في بعض الموارد وانقاذه من مشكلة فقد القانون.

ان معرفة اسس الحقوق يمكن ان تكون بالنسبة للفقيه حـلالة للـمشكلات وأمـراً مؤثراً، فالفقيه مثلا يمكنه لفهم العلة القطعية للحكم وإسرائـها الى المـوارد المشـابهة ان يستعين باسس الحقوق، ولكن المشكلة هي ان تحديد هذه الاسس ليس امـرا بسـيطا ويسيراً ولم يقم فقهاؤنا بالبحث في اسس الحقوق في الاسلام، وان اشـاروا اليـها فـي تضاعيف بحوثهم.

الفصل الثاني

اعتبار القانون وقيمته

منشأ اعتبار القانون وقيمته

بعد الاذعان بضرورة وجود القانون للحياة الاجتماعية للانسان، يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو ملاك صحة القانون واعتباره؟ ففي العالم ثمة قوانين وانظمة حقوقية متعددة تختلف فيما بينها في وجوه كثيرة، فعلى أي اساس ينبغي الحكم بشأنها واضفاء الاعتبار والقيمة على بعضها، وسلب الاعتبار والقيمة عن البعض الآخر؟

يعدّ هذا السؤال من أعقد الاسئلة في هذا الحقل من المعرفة البشرية، واكثرها جدلا، فيتطلب البحث والنقد للآراء المتعددة في هذه المسألة بصورة تفصيلية مجالاً آخر. نسعى هنا الى الاشارة الى النقاط الاساسية لكي ترسم لنا خطوطاً واضحة ومرشدة للدراسات التطبيقية.

يمكن القول: ان أعرق اختلاف ـ في هذا المجال ـ هو الاختلاف في ان القوانين الحقوقية ـ بقطع النظر عن جعل الجاعل ووضع الواضع ـ هل لها واقعية ونفس أمرية أم لا؟

ان المذاهب والرؤى المتنوعة بهذا الشأن تنقسم الى مجموعتين كبيرتين:

مجموعة تعتقد ان القوانين الحقوقية كالقوانين الطبيعية اوالعقلية تحكي عن مجموعة من الواقعيات نفس الأمرية، وعليه لا يوجد تعبير صحيح نطلقه على شخص بانه المقنن وواضع القانون، لأن الحقائق الحقوقية يمكن الكشف عنها، ومن يقوم بذلك

هو «القانوني» اوكاشف القانون وليس واضع القانون.

ومجموعة اخرى تقول: يوجد فرق ذاتي وماهوي بين القوانين الحقوقية وبين القوانين الطبيعية او العقلية، فقوام القوانين الحقوقية يكون بالاعتبار والانشاء والامر والنهي. ولا تخبر هذه القوانين عن الواقع، وواضعها لا يكشف عن شئ بل يعتبر وينشئ، بعكس القوانين التكوينية والحقيقية التي لا ترقى اليها يد الجعل والوضع ولايد النسخ والرفع.

المجموعة الاولى تنقسم في نفسها الى مجموعات فرعية، مجموعة منها تعتقد بوجود «حقوق طبيعية» أي تعتقد بوجود الواقعيات نفس الأمرية الحقوقية في الطبيعة، وهي المنشأ لاعتبار القانون، وعليه تعتبر القوانين الحقوقية من سنخ القوانين الطبيعية، وتعتقد: كما انه لجسم الانسان واقع طبيعي وتحكمه قوانين الطبيعة ويتم كشفها من قبل علماء الاحياء وتوضع في خدمة الاطبّاء، ويقوم هؤلاء بامر ونهي المريض على اساسها، فان المجتمع الانساني له واقع طبيعي أيضا وتحكمه القوانين الطبيعية، وعلى اساس الكشف عنها فقط يمكن وضع وتدوين قانون لجميع ابناء المجتمع.

وكما ان الاطباء لا يجعلون القانون فان المقننين ايضا لا يضعون القانون، بل ان المجموعتين تدعوان ـ على اساس المعلومات التي يستقونها من اقسام من القوانين الحاكمة على الطبيعة ـ للالتزام ببعض الامور.

ان الاختلاف بين المقننين ناشئ أيضا من ان الكثير منهم لا يتوفقون للكشف عن الواقعيات التكوينية ونفس الامرية كما هو المطلوب.

وفي هذا السياق يكوْن واجب الناس هو اعتبار الأوفق في الكشف عن الحقائق العينية والخارجية مطاعا ومتّبعاً والاقرار بنظامه الحقوقي والعمل به، وفي التعبير القائل «الانسان مدني بالطبع» اشارة الى هذا الميل الطبيعي لمعرفة القوانين الحقوقية.

وتقول مجموعة اخرى: صحيح ان الحقوق لها واقع نفس أمري الّا أن القوانين الحقوقية ليست من سنخ القوانين الطبيعية بل من سنخ القوانين العقلية. نعلم ان للعقل

قسمين [1] من الاحكام اوالادراكات، أحدهما الاحكام النظرية التي تبتني عليها جميع العلوم النظرية لدى البشرية، وبدونها لا يتم بناء أي فرع من فروع الحكمة النظرية، وثانيهما الاحكام العملية التي تمثل قاعدة العلوم العملية كافة، وقد اقيمت فروع الحكمة العملية على اساس منها.

كما ان احكام العقل النظرية تنقسم الى احكام بديهية ونظرية (غير بديهية) ولابد ان تنتهي الاحكام النظرية الى الاحكام البديهية والّا فقدت صحتها واعتبارها، فان احكام العقل العملية تنقسم ايضا الى مجموعتين: بديهية ونظرية ويجب استنتاج الاحكام النظرية من البديهيات. والمقننون يقومون ـ في الواقع ـ بهذا الدور، يعني انهم يستنتجون ويكتشفون ـ على اساس البديهيات العقلية العملية ـ احكاما تنظم السلوك الجماعي للآدميين، فالحقوق الواقعية نفس الامرية اذن من الواقعيات نفس الأمرية للعقل العملي.

في هذا السياق يعتقد بعض فلاسفة الحقوق ـ ذوو الاتجاه الديني ـ بوجود «حقوق الهية» وقد قاموا ـ في الحقيقة ـ بالجمع والتلفيق بين الحقوق الطبيعية والحقوق العقلية وبعض اصول العقيدة للاديان الالهية. يقول هؤلاء: صحيح ان مجموعة من الواقعيات الطبيعية يمكن ان تكون سنداً للحقوق، وهكذا العقل الانساني حيث له احكام عملية يمكن الانتفاع منها كثيراً في الحقوق، ولكن بما ان الله سبحانه قد خلق عالم الطبيعة وسلّط نظام العلة والمعلول على الظواهر الطبيعية كافة، وهو الذي تفضل علينا بقوة اسمها العقل وألهمه احكاما، فانه من الجائز نسبة كل ذلك اليه وبالتالي اعتبار الحقوق إلهية، وكما هو الملاحظ لا يمكن اعتبار هذا القول قولاً ثالثاً في المسألة.

على أي حال فان وجه الاشتراك بين هاتين المجموعتين اوالمجموعات الثلاثة وبين المجموعات الفرعية المحتمل وجودها الى جانبها هو ان جميعها تعتبر للحقوق واقعا نفس أمري، ولذا اعتبرت الحقوق احد اقسام الحكمة والفلسفة أي من العلوم

---

١. تحسن الاشارة الى ان البعض قد يقولون:«الانسان له عقلان، عقل نظري يدرك به المسائل النظرية وعقل عملي يدرك به الامور العملية بدلاً من «انّ عقل الانسان واحد وله حكمان: نظري وعملي».

الحقيقية.[١]

وتقف مجموعة ثانية كبيرة بوجه المجموعة الكبيرة الاولى وتنكر تماما وجود واقع نفس أمري للحقوق، وتنقسم الى عدة مجموعات فرعية. تعتقد هذه المجموعة ان القوانين الحقوقية لا ينبغي اعتبارها من طراز القوانين الطبيعية والعقلية نظيرة لها، لأن القوانين الحقوقية لا واقع وراءها، بل واقعيتها جعلية واعتبارية يضفيها المقنّن عليها، وقبل وضعها لا موقع لها في الواقع، وبعد نسخ أو إلغاء قانون موضوع فانه يختفي ويعدم بالمرة ولا يبقى له اي قيمة واعتبار، وعليه فان القوانين الحقوقية امور اعتبارية مجردة، وقوامها باعتبار المعتبر فقط.

وبعض هؤلاء ادعى مبالغة وافراطاً ان قوام القوانين الحقوقية بانشائها، أي حتى بعد وضع القانون، لا يمكن اعتباره صحيحا أم لا في ظرف الاعتبار، مطابقاً للواقع ام لا، لان الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب، والخبر وحده هو قابل لهما، وما يمكن قوله هو ان القانون الفلاني مراد لدى اي شخص، وبما ان رغبات وحاجات الناس متضادة ومتزاحمة ولا يستطيع الجميع ـ طبعا ـ تلبية الحاجات والعمل بالرغبات فلابد من العمل بنحو يعدّل رغباتهم لديهم، ويرفع حاجاتهم حسب المقدور، وتتحقق اكثر مقاصدهم لكي يتحقق ـ الى حدما ـ الرضا العام.

والمقنن الكفوء واللائق في الحقيقة هو ان يكون ما يأمر به وينهى عنه والزاماته وتكاليفه بنحو تحقق التعادل الاجتماعي عند تنفيذها من قبل الناس ويحظى ابناء

---

١. كانت العلوم البشرية ـ منذ اقدم الازمنة ـ تقسم الى مجموعتين كبيرتين: علوم حقيقية وعلوم اعتبارية واتفاقية ثم تقسم العلوم الحقيقية اوالتكوينية ـ وتدعى باسم عام هو الحكمة اوالفلسفة ـ الى مجموعتين صغيرتين هما العلوم النظرية والعلوم العملية.

العلوم النظرية تشمل الطبيعيات، الرياضيات، المنطقيات والالهيات فيما تشمل العلوم العملية الاخلاق، تدبير الاسرة وسياسة المدن. ترتبط الاخلاق بالانسان كفرد، فيما ينظم تدبير الاسرة السلوك المتبادل بين اعضاء الأسرة، وسياسة المدن تشمل مختلف ابعاد الحياة الاجتماعية

ان اعتبرنا الحقوق شاملة لجميع الاحكام المتعلقة بالسلوك الاجتماعي للانسان امكن ادراج المجموعتين الملميتين «تدبير الاسرة» و«سياسة المدن» تحت عنوان الحقوق وبالتالي سيكون للحكمة والفلسفة العملية شعبتان هما الاخلاق والحقوق ووفق التقسيم المذكور سيكون للاخلاق والحقوق واقعيات نفس أمرية وثابتة.

المجتمع بأعلى درجات الانسجام فيما بينهم. ان الهدف من القانون هو تحقق هذه الامور وليس ماهيته شيئاً اكبر من الانشاء.

من بين هذه المجموعة ـ التي لا تعتقد بواقع ونفس الامر للحقوق ـ اشتهر مذهبان: البوزيتيفيستيك (Positivistic) والتاريخي.

بهذا انقسم فلاسفة الحقوق في حل مسألة ماهية المنشأ لاعتبار القانون الى مجموعتين كبيرتين: مجموعة تعتقد بواقعية ونفس امرية للحقوق، ومجموعة لا تعتقد باية واقعية للحقوق وترى ان قوامها بالجعل والوضع والأمر والنهي.

لا إفراط ولا تفريط

أي الاتجاهين ينبغي قبوله؟ هل للحقوق واقعية نفس أمرية أم ان قوامها بالانشاء والاعتبار فقط؟ الاتجاهان يقفان في الظاهر على طرفي الافراط والتفريط، فالمناسب هو ان نسلك طريقا وسطا.

ان قول الذين يعتقدون بان قوام الحقوق هو الانشاء والاعتبار لاغير مرفوض، لان الجميع يقرّون حتى هؤلاء يذعنون ـ لا شعوريا ـ بان المقنن يجب ان يلاحظ المصلحة الاجتماعية أويلتزم بالعدالة ويعمل بالحق، في حين لا يمكن ـ وفق قواعد هذه المجموعة ـ التحدث عن المصلحة والعدالة ـ فان مثل هذه التعابير تحكي هذه الحقيقة، وهي ان القوانين المعتبرة والمعمول بها في المجتمع تكون ذات تاثير واقعي وتكويني على حياة الافراد، ولا يمكن انكار الآثار الطيبة اوالسيئة التي تترتب على تطبيق القوانين الاجتماعية.

وكنموذج: لو اعتبرت «الحرية الجنسية» أمرا مشروعا وقانونيا في مجتمع ما، فان عواقب تكوينية وخيمة ستترتب على ذلك، اذ أن ثمة علاقة العلية والمعلولية بين هذا القانون وبين الآثار السلبية الناجمة عنه، وبعبارة اخرى ان لهذا القانون مفسدة واقعية

شعرنا بذلك أم لا، شئنا أم أبينا.

ما يقال: ان القانون الفلاني يضر بالمجتمع أو ينفع، يفيد بوضوح أولاً: ان لاعتبار وتطبيق القانون نتائجَ تكوينيةحقيقية في الحياة الاجتماعية لافراد الانسان، وثانيا: ينبغي ان يكون هدف المقنّن ضمان المصلحة الواقعية لابناء المجتمع، ولا يتحقق هذا الهدف بوضع أي قانون كان ، فبعض القوانين يحقق الهدف المذكور جيدا فيقال انها قوانين نافعه مفيدة، وبعض آخر عاجز عن ذلك أو يسد طريق تحققها، مثل هذه القوانين تكون ضارة، وبعبارة اخرى لا يمكن النظر الى الحقوق كتوافق محض وبدون اساس، فيجب وضع القوانين الحقوقية والاجتماعية على اساس المفاسد والمصالح الواقعية.

في هذا السياق وضعت مجموعة من القوانين مع الالتفات الكامل للمفاسد والمصالح ولذا تعتبر صحيحة، بينما سنّت مجموعة اخرى بدون ملاحظة للمصالح والمفاسد ولذا تعتبر خاطئة وغير صحيحة، القوانين اذن فيها الصحيح وغير الصحيح.

وحالة الندم التي تنتاب المقننين أحياناً من وضع قانون ما ومبادرتهم لالغائه ونسخه لوقاية المجتمع من اتساع رقعة الاضرار الناجمة من تنفيذه ومصادقتهم على قانون جديد، تشير الى ان القانون ايضا يمكن ان يكون خطأ وغير صحيح، ويكون ذلك حينما لا يواكب ولايوافق المصلحة الواقعيه.[١] باختصار: ان الانشاء والاعتبار، الجعل والوضع والأمر والنهي هي بعض افعال الانسان التي تلاحظ الواقعيات نفس الأمرية، ولو لم تؤدَّ على اساس واقعي لم يتحقق هدف الحقوق، وبعبارة أوضح: ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، وهذه الملاكات ليست تابعة لعلم وجهل وارادة وعدم ارادة اي انسان

١. لايفوتنا ان نذكر ان النظام الحقوقي في الاسلام يعتبر للنفع والضرر دائرة أوسع من دائرة النفع والضرر المادي والدنيوي، وان كان كنظام حقوقي يلاحظ الصورة الفضلى لتنظيم العلاقات الاجتماعية للناس لتحقيق مصالحهم الا انه في الوقت ذاته يراعي تماما المصالح والمفاسد الاخروية والابدية لافراد الانسان، وعلى هذا الاساس تنظم الحياة في هذا العالم بنحو تكون معينة في مسيرة السعادة في الحياة الخالدة ولاتكون ـ على الاقل ـ مزاحمة لها.

او فئة، اذن حتّى لو تم بيان القانون بصورة انشاء محض، فانه يلاحظ الواقع الخارجي أيضاً تحت غطاء الانشاء والوضع.

لا يُتوهَّم من هذا الكلام اننا نتقبل عقيدة انصار الحقوق الطبيعية أوالعقلية أوالالهية بصورة كاملة، اونعتقد ببطلان عقيدة مذهب البوزيتيفيستيك والمذهب التاريخي طراً، فلاشك ان كل نظام حقوقي يستنتج من مجموعة من المفاهيم الاعتبارية، وكلما دار الحديث عن قانون حقوقي كان الكلام عن الامور الاعتبارية التي وضعها واضع بشري أوفوق البشر، ويكون معتبراً ـ الى حدما ـ لمدة، وكثيرا مايتعرّض في زمان الى النسخ والألغاء. الاحكام الالهية ايضا يمكن ان تنسخ في الشريعة اللاحقة اوتلك الشريعة نفسها، الاّ أن النقطة المهمة هي ان المصالح والمفاسد ثابتة في المرحلة السابقة لاعتبار القانون، وبتعبير متأخري الاصوليين الاسلاميين يمكن القول ان المصالح والمفاسد الواقعية اوملاكات الاحكام (اُسس الحقوق) احكام شأنية، أي هي قانون لكنها لم تصل الى مرحلة الفعلية، وقانونيتها الفعلية تبدأ عند انشائها وتبلّغ عن طريق المرسَل وتصل الى الناس، وعندها يتبدل الحكم الشأني الى الحكم الانشائي، ثم الى الحكم الفعلي والمنجز.

الرؤية المعتدلة

يمكن القول: ان رؤيتنا المختارة رؤية وسطية ومعتدلة لا افراط فيها ولا تفريط، إذ انها لا تنفي الترابط والعلاقة الواقعية بين السلوك الاجتماعي لافراد الانسان وبين النتائج المترتبة عليها ولاتغفل عن دور الاعتبار والانشاء في نظام حقوقي.

نعم، هناك واقع وراء الاعتبار لا يقع ـ طبعا ـ في دائرة الحقوق، بل مقدم عليه، وهو السند لصحته وصلاحه.

وللمتكلمين الاسلاميين كلام شهير من المناسب ذكره لتوضيح الموضوع بصورة

افضل، انهم يقولون: «الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية»[1] ويعني ان التكاليف التي وضعت من قبل الله تعالى في الشريعة المقدسة ألطاف الله بحق عباده لكي يتعرفوا على واجباتهم العقلية.

توضيح ذلك: لو امتلك العقل البشري القدرة والكفاءة في معرفة وتمييز المصالح والمفاسد الواقعية لأدرك درجة التاثير الايجابي للصلاة، الصوم، الحج، الزكاة والواجبات الشرعية الاخرى في اكتمال النفوس ونيل السعادة الابدية، ولأدرك كيف يجر الربا، القمار، شرب الخمر والمحرمات الالهية الاخرى أفراد الانسان الى التسافل معنويا ويفسد حياتهم، عندئذ يعمل الانسان بالواجبات تلقائيا وبدون أمر ونهي إلهي ويحترز عن المحرمات. ولكن العقل البشري قاصر ـ في اغلب الموارد ـ عن ادراك وفهم المصالح والمفاسد ولو تُرك افراد الانسان مع هكذا عقل قاصر عن معرفة الحقائق لضلّوا وتاهوا، ولم يفلحوا في مسيرتهم، وعجزوا عن تحصيل المزيد من مصالحهم الدنيوية والاخروية، وقد منّ الله تعالى على عباده بان ارسل الرسل وانزل الكتب، وانقذهم من الحيرة والتيه وهداهم الى طريق الكمال والسعادة باوامره ونواهيه وإلزاماته وتكاليفه.

والقوانين الحقوقية في الاسلام بوصفها جزءاً من الاحكام الشرعية ليست مستثناة من هذه القاعدة، أي انها مستندة الى المصالح والمفاسد الواقعية، ولكن بما ان العقل الانساني لا يكفي للكشف عن المصالح والمفاسد، وكثيرا ما يضعف دافعه للعمل باحكامه شرّع الله سبحانه القوانين الحقوقية، وأنزلها مقرونة مع الترغيب والتحذير، وأعلم افراد الانسان بالعقوبات المترتبة على مخالفة تلك القوانين، لكي يعملوا جيدا بواجباتهم، ويكون لهم دافع قوي لاطاعة القوانين الاجتماعية، وهذا يمثل غاية في اللطف والرحمة والرعاية لِلعباد.

باختصار: ان الرؤية التي نتبناها، والتي تقوم على اساس من اصول عقيدتنا الاسلامية ـ في مسألة وجود اسناد تكويني للحقوق وعدمه ـ هي ان جميع القوانين

---

١. كفاية الاصول.

الحقوقية اعتبارية ولكنها ذات جذور في الواقعيات نفس الامرية، وتكون تلك الواقعيات اسس الحقوق لا نصّها.

منشأ اعتبار القانون وشرعيته

المعتقدون بالواقعيه نفس الامرية للحقوق، ويرون المقنن ـ في الحقيقة ـ كاشفا عن مجموعة القوانين التكوينيةالواقعية، أي انصار الحقوق الطبيعية والعقلية يصرحون بـان اعتبار القانون أمر ذاتي له، وليس قابلا للجعل من قبل شخص ما فهو كالقوانين الهندسية التي لها اعتبار ذاتي، ولم تعتبر من قبل شخص او اشخاص مثل اقليدس، وقوانين الهندسة حتى لو اكتشفها غير اقليدس لكانت معتبرة. ان اعتبار كل حكم تكويني وحقيقي يكون من قِبل نفس الحكم، فان دل على الواقعيات بشكل صحيح كان معتبرا وصحيحا، وان لم يتطابق مع الامور الخارجية لم يكن معتبراً وصـحيحا. فـعند هـؤلاء تكـون الأحكـام الحقوقية مثلّ الاحكام التكوينية والحقيقية، وعليه لو كانت صادقة في الكشف عن الواقع فانها معتبرة وصحيحة، والّا فانّها غير معتبرة، ولكن بما ان الناس يجهلون صحة الاحكام الحقوقية وسقمها فانهم يضطرون لانتخاب «مقنن» اكثر خبرة وعلماً من بين الحقوقيين، ويطالبونه بالكشف عن المصالح والمفاسد الواقـعية لوضـع القـانون المـناسب لتـنظيم شؤونهم الاجتماعية، وما ذلك سوى رجوع الى المختص، ويسري ذلك في مشكـلات الحياة كلها، فردية كانت اواجتماعية.

وفي المقابل يقوم انصار الحقوق الالهية بسلب اي اعتبار ذاتي من القوانين الحقوقية ويقولون: ان اعتبار القوانين الحقوقية تنشأ من الله تعالى، فانه هو الواضع لها وهو المنشأ لاعتبارها، وعليه يتوقف اعتبار النظام الحقوقي الحاكم على المجتمع على انتهائه بالله سبحانه.

وفلاسفة الحقوق التحققية والتاريخية يجعلون الناس بديلاً لله سبحانه ويقولون: اذا رضي الناس بقانون فانه معتبر بذلك، ولو وضع قانون ـ مع مـلاحظة جـميع المـصالح

والمفاسد ـ ولكنه لم يتطابق مع رغبة الناس فانه ساقط من درجة الاعتبار تماما، وبتعبير أوضح ان شرعية القانون هي عين قبوله.

من هو واضع القانون؟

توجد ههنا عدة رؤى متنوعة: يعتقد بعض أن منفّذ القانون والجهاز الحكومي يجب ان يكون واضعاً للقانون ويقولون: ان الاشخاص الذين يتمتعون بمجموعة من الامتيازات التكوينية والطبيعية سوف يسبقون ـ طبعا ـ غيرهم في المجتمع، ويمسكون بزمام الامور الاجتماعية تدريجا ويدعون الناس الى اطاعتهم واتّباعهم، والناس سوف يخضعون لأوامرهم اما رغبة وركونا اليهم أو خوفاً من العقاب، وبهذا يجد الذين يتمتعون بمزيد من النعم الطبيعية ان زمام الحكم بيدهم، أليس من المناسب ان يكون هؤلاء الذين يحظون بذكاء وقابليات وقوى فكرية وذهنية كبيرة هم الواضعين للقانون؟

كان افلاطون الذي يعتقد بنظرية مشابهة لما ذكر يقول: من اللائق ان تكون النخبة من الناس هم الواضعين للقانون والمتصدين لتنفيذه وتطبيقه، لانهم يدركون المصالح الاجتماعية للناس واساليب تحققها افضل من غيرهم. وكان يصر على هذه النظرية ويقول: ما لم يكن الحكماء حكاماً فلا أمل في حل المعضلات الاجتماعية الكبرى.

ويعتقد الكثير ان التقنين حق لجميع ابناء المجتمع، ولكن لعدم الامكانية العملية لان يبدي جميع افراد المجتمع رأيهم في القوانين الحقوقية فلابد من اجراء استطلاع عن الرأي العام في الامور المهمه والرئيسة ـ أي الحقوق الاساسية ـ وتسند الامور الاخرى اليهم بواسطة اواكثر.[1]

من الوسائط الشائعة جداً التي يتوسل الناس بها لابداء آرائهم حول وضع القوانين

---

١. في بعض الانظمة ـ طبعا ـ يقدم قسم من المسائل غير الحقوق الاساسية للمصادقة الشعبية عليه بصورة مباشرة.

والمصادقة عليها هو النواب المنتخبون من قبلهم في المجلس التشريعي، حيث يجتمعون ويصادقون على القوانين، وبما ان الناس ـ بآرائهم ـ قد منحوهم الاعتبار فما يعتبرونه قانونا بمثابة اعتباره من قبل الناس.

ويتكرر هذا الحديث في مورد رجال الدولة ومسؤولي الحكومة وهكذا المتصدين للقضاء.[١]

التوافق الاجتماعي وآراء الشعب

ان رؤية الذين لا يعتقدون بوجود اسناد حقيقي للقوانين الحقوقية ـ رغم ضعفها وسقمها الشديد ـ تمثل الاتجاه الغالب والمهيمن على فلاسفة الحقوق والحقوقيين في هذا العصر. وبما ان هذه القضية ترتبط من جهة بهدف الحقوق وأُسسها وبملاك اعتبار الحقوق وقيمتها من جهة اخرى، وذات أهمية اساسية للحقوق الاساسية ـ ولذا تكون ذات تاثير قطعي في اقسام الحقوق الاخرى ـ فمن المناسب ان نتوقف ونتأمل ملياً للبحث حول هذا الكلام ونقده.

في توجيه هذه النظرية يمكن القول ان الحقوق ـ بالمعنى المصطلح لدى الحقوقيين وفلاسفة الحقوق ـ يمكن تحقيقها في الميدان الاجتماعي فقط، فلو كان على وجه الارض انسان واحد لما وجد مجال للحقوق، وهكذا لو تفرق بنو آدم في الارض وعاشوا منفردين تماما، وانعدمت العلاقات فيما بينهم لم يكن هناك مورد للحقوق، وذلك لعدم نشوء علاقات اجتماعية لتبرز الحاجة الى الاحكام والضوابط الاجتماعية وتحديد حق كل فرد وفئة. في مثل هذه الظروف الفرضية لكل فرد الخيار في مواصلة الحياة بالاسلوب المطلوب لديه، ولا يبحث عن أي آداب وتربية ويعمل ما يشاء، ولامجال لتوجيه خطاب

---

١. في الكثير من الانظمة الديمقراطية المعاصرة يقوم الشعب بآرائهم المباشرة بتعيين نواب المجلس التشريعي ورئيس الجمهورية ويستند تعيين رئيس الوزراء والوزراء الى الشعب بواسطة لان رئيس الوزراء واعضاء الحكومة ينتخبون عن طريق رئيس الجمهورية اونواب المجلس، وعلى أى حال فان الشعب ينتخب اعضاء السلطتين التشريعية والتنفيذية في مرحلتين اوثلاث.

له: اعمل هكذا بمفاد القانون اولا تعمل.

ولنفرض الآن ان شخصين قررّا أن تكون لهما حياة مشتركة ـ لفترة محدودة أوغير محدودة ـ واتفقا على طريقة تنظيم امورهما، وقررا مثلا على التوجه الى الصيد وتنصيف ما يصطادانه، في هذا الفرض لا مجال للحقوق والقانون لعدم تضارب مصالح الشخصين وعدم نشوب نزاع وخلاف بينهما، إذ لا توجد مشكلة ليجعل قانون لحلّها.

تصوروا الآن مجتمعا أوسع بمراتب من هذا الاجتماع الاثنيني، ويبلغ عدد افراده آلاف الاشخاص، وافرضوا ان هؤلاء ايضا كهذين الشخصين ـ بالتعاون بينهم ـ قد وضعوا احكاما وضوابط، والزموا انفسهم بما صادقوا عليه فلا يخطوا خطوة عكس ما هي عليه ـ وان كانت تلك الضوابط غير عادلة في رؤيتنا ـ في هذا الفرض لا تحدث مشكلة أيضا، ويسير المجتمع وفق نظام مرضيّ، لان جميع الافراد ملتزمون عمليا بحقوقهم الموضوعة.

في هذه الاثناء لو عارض شخص النظام الحقوقي المرضي لدي الجميع ولم يستسغه، واقترح نظاما افضل وأرسخ من ذلك النظام ولكن الناس لم يتقبلوا منه ذلك، ولم يعرضوا عن نظامهم، يتبدل المجتمع الى ساحة للشجار والنزاع بين هذا الشخص وبين سائر الناس أولاً، ثم بين الموافقين والمعارضين، وهذا الامر يوجب عدم تحقق هدف الحقوق وهو استتباب النظام العام ومنع حدوث الشغب والهرج والمرج.

وعليه لو لم يتقبل نظام حقوقي من قبل افراد المجتمع ـ وان كان من افضل وأصح الانظمة الحقوقية في العالم ـ لم يكن دوره سوى اعداد موجبات النزاع بين الناس واختلال النظام الاجتماعي وسحق هدف الحقوق.

الاساس هو ان يتوافق الناس فيما بينهم في العلاقات المتبادلة، وتنظيم سلوكهم الاجتماعي بنحو مرضي لديهم، وعليه لو تم التوافق بين ابناء المجتمع مليونا كانوا أوملياراً ـ كذلك الاجتماع الاثنيني ـ لَتحقق هدف الحقوق، ولكن مثل هذا التوافق غير ممكن عمليا في المجتمعات الكبيرة والكبيرة جداً، لان متطلبات الحياة والشؤون الفردية لكل شخص لا تدع له مجالاللمشاركة الفعالة في الشؤون الاجتماعية وحل المشكلات العامة، ومن جهة ثانية ان التوافق والاجماع العام أمر غير ممكن، وعليه سوف يحدث

اختلاف في الآراء يصعب رفعه او يستحيل.

من هنا لابد من **أولاً:** الاكتفاء بالمشاركة الشعبية غير المباشرة ومع الواسطة، ويعني بما ان الشعب لا يتأتى له التدخل في التقنين فعليه ارسال نواب الى المجلس التشريعي حيث تعتبر آراؤهم آراءه و **ثانيا:** لندعِ الاتفاق العام ولنكتفِ بالاتفاق النسبي أي نكتفي باتفاق القسم الاعظم والاغلب من الشعب.

هناك اذن دليلان على اعتبار آراء الشعب:

الدليل الاول ان الشعب هو صاحب الحياة الاجتماعية وما يترتب عليها من منافع وأضرار تعود عليه مباشرة، فيجب عليه ابداء الرأي في كيفية تنظيم وتنسيق الشؤون الاجتماعية وكيفية توزيع وتقسيم المكتسبات الاجتماعية المتنوعة وينبغي اتّباع آرائه واطاعتها بلا مناقشة.

الدليل الثاني لا مفر سوى الاذعان لآراء الشعب، فحتى أصح الانظمة الحقوقية واكثرها عدالة وافضل القوانين الاجتماعية وأرضاها لو لم تحظَ باستحسان الشعب وافتقدت دعم ابناء المجتمع فانها لايمكن ان تنال رضى المجتمع، بل تعمل فقط على تعريض الحياة الاجتماعية الى الاختلاف والنزاع وتسليمها بيد الاضطرابات والهرج والمرج، وبذلك ينقض غرض المقنن وهو اقامة النظام الاجتماعي، وحتى لو انبرى حاكم لفرض نظام حقوقي مرفوض اجتماعيا على الشعب قهراً، فانه من الممكن ظاهراً ان يكون موفقا في ذلك لمدة قصيرة، ولكن الشعب سوف يثور أخيرا ويتخلى عن النظام الحقوقي المفروض. ولكي يكون النظام الحقوقي ـ جيداً كان أو سيئاً، عادلا كان أو غير عادل ـ رائجاً وعمليا فلابد ان يرتضيه الشعب والاّ فانه لا يدوم.

في التاريخ كثيراً ما حدثت مثل هذه القضايا حيث، نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿وإِلىٰ مَدْيَنَ أَخاهُمْ شُعَيْباً قالَ يا قومِ اعبُدُوا اللهَ مـالَكُم مِـنْ إلـهٍ غَـيرُهُ ولاتَنقُصُوا المِكْيالَ والمِيزانَ إِنّي أَراكُم بِخَيرٍ وإنّي أَخافُ عَلَيكُم عَذابَ يَومٍ مُحيطٍ * ويا قومِ أَوفُوا المِكْيالَ والمِيزانَ بِالقِسطِ ولاتبخَسُوا النَاسَ أَشْياءَهُم

ولا تَعثَوا في الأَرضِ مُفسِدِينَ﴾[١]

ولكن أهل مدين مع فهمهم جيداً ان الكيل والميزان قد وضعا اساسا من اجل ان لايضيع حق شخص، ويتم البيع والشراء بصورة عادلة ومنصفة ولايطفف أحد في بيعه. لم يتقبلوا كلام شعيب ولم يطيعوه.

﴿قالُوا يا شُعَيبُ أَصَلوتُكَ تَأمُرُكَ أنَ نَترُكَ ما يَعبُدُ آباؤُنا أوأَنْ نَفعلَ في أموالِنا مانَشاءُ انكَ لأَنتَ الحَليمُ الرَّشِيدُ﴾[٢]

لاشك ان ما كان يدعو النبي (شعيب ﷺ) قومه اليه كان مجموعة من الاحكام والقواعد الاجتماعية التي يذعن كل عاقل بصحتها وحقانيتها، ولكن لعدم تقبلها من قبل ابناء قومه لم تتوفق لبسط حاكميتها ولم تؤثر على الحياة الاجتماعية.

باختصار: ان الملاك لقيمة القوانين الحقوقية هو قبولها من قِبل الشعب لدليلين: اعتبار رأي الشعب منطقا وعقلا، ولانه لامفر عملياً من ذلك.

كما اشرنا اليه فان هذه الرؤية هي الغالبة والمهيمنة بشكل واسع على الاروقة الحقوقية، وفضلا عن التوجه النظري فان كثرة البلدان التي تدار بالانظمة الديمقراطية حاكٍ عن ان شعوب العالم تتجه الى ذلك عمليا.

الاشكالات

لمعارضة هذا الكلام التفريطي، نذكر بعض الاشكالات أولاً وقد أوردها ـ قبلنا ـ بعض العلماء وفلاسفة الحقوق على الكلام المذكور، ثم نذكر الاشكالات الاساسية التي ترد عليه استناداً الى رؤيتنا.

الاشكال الاول: ان الرضا العام يتناسب عمليا بصورة عكسية مع تعداد نفوس المجتمع، أي كلما تزايد افراد المجتمع تضاءل احتمال الاتفاق والرضا العام. نعم، من الممكن ان ينظم وينسق عدد من الاشخاص شؤونهم ويحلوا مشكلاتهم على اساس من

---

١. هود: ٨٤ و ٨٥.

٢. هود: ٨٧.

الاتفاق الناتج عن التبادل الفكري، ولكن هذا الأمر لا يمكن وقوعه في الوقت الحاضر في مجتمعات كبيرة ذات عشرات اومئات الملايين من النفوس. افرضوا في مجتمع ذي مائة مليون شخص وشخص واحد أعطى خمسون مليون شخص وشخص واحد رأيا ايجابيا لأمر خاص وأعطى خمسون مليون شخص رأيا سلبيا، فبما انكم تعتبرون رأي الغالبية هو المطاع تضطرون لتقبل آراء خمسين مليون شخص وشخص واحد وتردون آراء الباقين، وتلاحظون انكم بهذا الاجراء ترضون نصف المجتمع لاجميعه. أجابوا: لابد من ذلك، اذ ليس لدينا سوى ثلاث طرق: اما ان نجعل آراء الاقلية هي الحاكمة أوآراء الاكثرية أونتوقف عمليا ولانجعل أياً منهما حاكماً، لقد انتخبنا الطريق الاقل ضرراً.

قد يتقبل ان اقل الطرق ضررا قد تم انتخابه باعتبار الحاكمية لآراء الاكثرية، ولكن مع ذلك فقد ضاع الهدف الرئيس وهو رضا العموم.

الاشكال الثاني: يمكن التحدث عن «الآراء الحرة للشعب» عند اطلاق الكلام فقط، في حين قلّما تحدث مثل هذه الحقيقة عمليا، صحيح ان الشعب ـ في اي بلد تقريبا ـ في الوقت الحاضر لا يساق قهراً الى صناديق الاقتراع، ولايدعى للادلاء برأيه لصالح قانون اجتماعي خاص أولفرد خاص، ولكن هذا الامر صحيح ايضا وهو ان عدداً قليلاً من ذوي الصفات الشيطانية ـ في جميع البلدان تقريبا ـ وهم الذين يبرعون في خداع الشعب ويستغلون علمهم واطلاعهم على نفسية الشعب ونقاط ضعفه سوف يخلقون ظروفا تستخرج فيها الآراء التي يريدونها من صناديق الاقتراع. ان حرية الرأى ليست فقط حرية اليد والقلم، بل لابد من ترك الادمغة والأفكار حرة تدرس وتبحث الامر من جميع جوانبه فبعد ملاحظة المصالح والمفاسد المترتبة على الرأي يجري القلم.

الاشكال الثالث: بما ان الشعب لايعلم ما هو رأي ونظريات النواب المنتخبين من قبله بالنسبة للقضايا والمشكلات، فكثيراً ما يحدث ان مجموعة من الشعب تنتخب شخصا نائبا عنها ثم تكتشف بانه يعارض رأيها في جميع اوبعض القضايا.

فما العمل في مثل هذه الحالة؟ من ناحية ينتخب الشعب نائباً لكي يكون ناطقاً عنهم، لا أن يتحدث بما يخالف رأيهم، ومن ناحية اخرى يستدل النائب بان المنصب يقتضي ان

أطرح آرائي، والطريق الوحيد الباقي هو أن يقيل الشعب نائبهم، ولكن هذا الطريق مسدود ايضا في الحقوق الاساسية والسياسية الشائعة في العالم، ولايحق للشعب إقالة النائب عنهم. وكثيرا ما يصادق مجموع نواب الشعب في المجلس التشريعي على قانون معارض لرأي غالبية الشعب، في مثل هذا المورد يكون الحق مع الشعب أوالنواب؟

هذه الاشكالات الثلاثة هي أهم ما يرد على الحقوقيين وفلاسفة الحقوق ـ الذين لايعتقدون بوجود اسناد تكويني للقوانين الاجتماعية ـ وعلى انصار النظام الديمقراطي، ولم يقدّم أحدهم رداً مناسبا.

اضافة الى الاشكالات الثلاثة هناك اشكالات اساسية ـ حسب رؤيتنا ـ ترد على هذه النظرية.

الاولى هي أننا لانذعن بان هدف الحقوق هو تحقيق النظام العام والمنع من وقوع الهرج والمرج فقط لتدّعوا ان هذا الهدف يتحقق بالاتفاق العام، بل ان الهدف هو تحقيق جميع المصالح الواقعية للناس. فلو فرضنا ان جميع ابناء المجتمع توافقوا على حاكمية «الحرية الجنسية» في المجتمع، في هذه الحالة يجب ان لايحدث الهرج والمرج لوجود اتفاق عام، ولكن لايمكن القول ان هدف الحقوق قد تحقق، بل يجب القول ان هدف الحقوق اصبح ضحية لارادات معارضة لمصلحة الشعب، وذلك لفقدان المصلحة الواقعية.

في الرؤية الاسلامية يجب ان يكون النظام الحقوقي في اطار النظام الاخلاقي، وان يتناسب هدفها مع هدف النظام الاخلاقي وهو اكتمال الانسان ونيله للسعادة الابدية.

اشكال آخر: في هذا الاستدلال دمجوا مفهومي المقبولية والمشروعية، فتارة يدور البحث حول: أي قانون يمكن تنفيذه في المجتمع؟ مثل هذا البحث يرتبط بعلم الاجتماع، وللاجابة يجب القول: ان أي نظام حقوقي ـ عادلاً كان او غير عادل، استند الى اساس الحقائق اوهيئ بدون ملاحظة الامور الواقعية ـ لكي يستقر في المجتمع ويكون حاكما ينبغي ان يرتضيه جميع ابناء المجتمع، أو الجزء الاكبر منهم على الاقل، فان مجرد الحقانية لايكون ابدا كفيلا لاستقرار نظام حقوقي.

ولهذا السبب فان انبياء الله ـ من آدم الى الرسول الخاتم ـ وان جاوؤا

بافضل وأحق الانظمة الحقوقية من قبل الله تعالى الى الناس، ولكن مع عدم تقبّلها من قبل الناس وعدم مطابقتها لاهوائهم النفسية لم يستطيعوا تطبيق القوانين الالهية، وجعلها حاكمة على المجتمع.

ويدور البحث تارة أخرى حول هذا الأمر: مع قطع النظر عن اي نظام حقوقي يمكن ان يكون حاكما في المجتمع، أي نظام ينبغي ان يحكم المجتمع؟ هذا البحث ليس بحثا عن علم الاجتماع، بل يرتبط بفلسفة الحقوق. فلو تم في اطار فلسفة الحقوق حل المشكلة وهي: اي نظام حقوقي ينبغي ان يكون حاكما على الشعب؟ امكن ابلاغ الشعب ـ باستخدام وسائل التربية والاعلام المتنوعة ـ المصالح المترتبة على تطبيق ذلك النظام، ودفع الشبهات العالقة في اذهانهم حول ذلك النظام، والسعي الحثيث في بيان وتوضيح النظام المذكور لكي يميل ـ على الاقل ـ الجزء الاكبر من الشعب اليه وتتهيأ أرضية العمل به. ومع ذلك كله يبقى احتمال عدم تقبّل النظام الحقوقي المذكور من قبل الشعب بدرجة مناسبة، وفي النتيجة يجرد من الحاكمية الّا أن ذلك لايخلّ في شرعيته، فالتاريخ البشري يشير الى نماذج كثيرة من فشل الجهود الخيرة والاصلاحية، لقد عاش النبي نوح عليه السلام ٩٥٠ عاما بين قومه[١] ودعاهم الى العمل بالأحكام والقوانين الالهية، ولكن لم يلبِّ دعوته سوى قليل من الناس[٢]، ان الاوامر الالهية أساساً لم تحظَ بقبول الناس بصورة كاملة ـ الافي موارد قليلة ـ ولكن عدم قبول الاحكام الالهية ليس دليلا على عدم شرعيتها أبداً.

على أي حال لايمكن الاستناد الى القبول العام من قبل الناس لاثبات صحة وحقانية قانون ما وذلك لعدم وجود ملازمة بينهما، فمن الممكن ان يسلّم الناس بقانون غير محقّ، او لا يسلم أحد بقانون محقّ، ومن الممكن ايضا ان يتقبل الناس قانونا محقا أو أن اي انسان لا يتقبل قانونا غير محق، اذن ليست المقبولية والشرعية امراً واحداً.

١. ﴿ولَقدْ أرسَلْنا نُوحاً إلىٰ قَومِهِ فَلَبِثَ فيهِم ألفَ سَنةٍ الّا خَمسينَ عاماً﴾ العنكبوت: ١٤.
٢. ﴿وما آمَنَ مَعهُ الّا قَليلٌ﴾ هود: ٤٠.

الاشكال الثالث: في النظرية المبحوث عنها سلّم بهذا الأمر، وهو ان الانسان لو عاش منفرداً بصورة تامة فانه لا يتوجه اليه تكليف ومسؤولية، وهذا ما نعارضه. نعم، لمثل هذا الانسان لايتصور وجود احكام وضوابط حقوقية،ليس له ـ طبعا ـ تكاليف ومسؤولية اجتماعية، الاّ أن انتفاء الاحكام والضوابط الحقوقية والتكاليف والمسؤوليات لايعني انتفاء كل نوع من الاحكام والضوبط والتكليف والمسؤولية، فالانسان المنعزل ايضا ليس حراً تماماً، بل يواجه مجموعة من الاحكام والضوابط الاخلاقية ولايمكنه التخلي عن اداء التكاليف الاخلاقية.

قلنا مراراً ان النظام القيمي يكون جيدا فيما لو لاحظ الابعاد الوجودية للانسان بصورة كاملة، وكان الهدف منه بلوغ الانسان كماله الغائي وسعادته الأبدية، مثل هذا النظام لايدع الانسان لحاله في كل الظروف ـ سواء كانت له حياة اجتماعية اوانفرادية ـ لانه من الواضح ان أي عمل ـ في اي مكان وزمان ومع أي درجة من العظمة او الحقارة الظاهرية ـ له تاثير ايجابي أوسلبي على وصول الانسان الى الكمال النهائي والسعادة الخالدة، ولذا ينبغي ان يكون مشمولاً للحكم لكي لايفتقد حتى القليل من الهدف الرئيس.

وعليه اذا وضع قانون لحياة الانسان في الميدان الاجتماعي، ولكن ترك في خارجه لوحده لكي يعمل ما يشاء فان ذلك ظلم في حقه، كالذين لم يمسكوا يد الأعمى ـ حينما يقترب من حفيرة ـ باسم «الحرية» ليسقط في الحفيرة.

ان الانسان يصل الى هدف خلقه حينما يتصرف في كل شئ من أشياء عالم الوجود باذن خالقه ومالكه وربّه الحقيقي فيه، وبالطريقة التي يأمر بها حتى لو كان ذلك الشئ جسم الانسان نفسه، الانسان اذن مكلف ومسؤول بدليل كونه انسانا بدليل أنّه يعيش في المجتمع.

يعلم مما ذكرنا اننا نختلف في الرأي مع المعتقدين بالنظرية المذكورة في عدد من المسائل الاساسية للعلم وفلسفة الحقوق.

المسألة الاولى أنهم يؤكدون في «هدف الحقوق» على استقرار النظام والمنع من الهرج والمرج، في حين اننا نعتقد أولاً ان استقرار النظام والمنع من الهرج والمرج وما شاكل ليس في الاصل هدفا للحقوق، بل من قواعدها ومن تحققها توجد ظروف في المجتمع يمكن انتزاع مفهوم السعادة الاجتماعية منها، وهذه «السعادة الاجتماعية» تعتبر هدفا للحقوق.

ثانيا: بما أن النظام الحقوقي جزء من النظام القيمي الذي يلاحظ اعمال الآدميين كلها ـ اعم من الفردية والاجتماعية ـ فيجب ان يكون هدف النظام الحقوقي منسجما ومواكبا للهدف من النظام القيمي كله وهو «بلوغ الكمال الغائي والسعادة الابدية».

وعليه يجب تفسير هدف النظام الحقوقي ـ السعادة الاجتماعية في الدنيا ـ بنحو ليس فيه أي تضاد او تزاحم مع الهدف النهائي، ويجب تنظيم العلاقات الاجتماعية للناس بنحو لا يقوم فيه النظام الاجتماعي بسد طريق الانسان نحو الكمال والسعادة فحسب، بل يرغّبه لسلوكه ويزيح عنه الصعوبات والمشكلات.

يكمن في اعتبار استقرار النظام هدفا وحيداً للحقوق خطر كبير، وهو أنه يجعل المصلحه الاجتماعية ضحية لرغبات الناس غير المعقولة. ان جميع المصلحين الحقيقيين حينما كانوا ينهضون بوجه القيم غير الالهية السائدة في مجتمعاتهم كانوا يُخطّأون ويُكذّبون ويتعرضون لألوان الاذى والتعذيب، ويقمعون بحجة أنهم يريدون إثارة الناس والإخلال بالنظام الاجتماعي!

لو اتفقت آراء ابناء المجتمع كافة في أمر يعارض مصلحتهم الواقعية، فلا يمكن اعتبار النظام الحاصل من هذا الاتفاق مقدسا، وتركهم في ضلالهم بحجة منع حدوث اللانظام.

المسألة الثانية التي نصرّ عليها هي مسألة الترابط الوثيق بين الحقوق والاخلاق والدين، ولكن اولئك يؤكدون فصل الحقوق عن الاخلاق والدين، واستقلالية الحقوق عن الأمرين.

المسألة الثالثة حول ملاكات وأُسس الحقوق، اما اولئك فلا يعتقدون بوجود ملاكات للحقوق، أو أن ملاكها الوحيد هو فقط كسب رضا جميع الناس أو اغلبهم، بينما نعتقد ان ملاكات الحقوق هي المصالح والمفاسد الواقعية، وتشكل أرصدة للقوانين الحقوقية. صحيح ان النظام الحقوقي يتولد من توفر مجموعة من المفاهيم الاعتبارية، الاّ أن هذه المفاهيم دلائل على مجموعة من الامور الواقعية والتكوينية، ولكن بما ان عموم الناس يجهلون تلك الامور التكوينية والواقعية، ولايعلمون بحالات التزاحم والكسر والانكسار، يتوصّل المقنّن، بدلاً من الاعلان بجملة خبرية عن الترابط الواقعي بين الفعل التكويني والنتائج التكوينية المترتبة عليه، بالافصاح عنها في جملة انشائية ـ أمر أونهي ـ فعندما يأمر المقنن «رُدّوا الأَماناتِ الىٰ أهلِها» فان هذه الجملة الانشائية القصيرة تزيح الستار عن مجموعة من الامور الحقيقية، قد يحتاج شرحها وتقريرها إلى مئات الصفحات وتخرج عن نطاق الفهم العام.

بعبارة اخرى ان الجمل الانشائية ـ في الحقوق ـ تؤدي عمل الرموز فى الرياضيات، الفيزياء، الكيمياء والميكانيك، أي تهذّب الكلام من التطويل، كما تسهّل التفاهم المتبادل.

على أي حال فان رصيد الحقوق هو مجموعة من المصالح والمفاسد الحقيقية الثابتة وغير القابلة للتغيير، أي ان عناوينها والاحكام التي تنصبّ عليها ثابتة، اما مصاديقها فانها كثيرا ما تتغير بتغير الظروف. ان الكشف عن المصالح والمفاسد الواقعية، فهم موارد التزاحم فيها، اختبارها والمقايسه فيما بينها، وادراك درجة تاثيرها في القوانين الاجتماعية، ومعرفة الأهم والمهم واعمال اخرى ـ تتطلب دقة عالية ـ قد وضعت عهدتها على المقنن، وتبيّن نتيجة هذه الاعمال في اطار أمر أونهي وبالاستعانة بمجموعة من المفاهيم الاعتبارية.

ان مجموعة الاوامر والنواهي والقواعد والاحكام الاعتبارية تولّد الحقوق، وتشكّل تلك المصالح والمفاسد الحقيقية التي توضع القوانين الحقوقية على أساسها «أُسس الحقوق»، وباختصار ان النظرية التي تقول ان ظهور القانون يتم على اساس من الاتفاق

الاجتماعي، وان ملاك صحته وحقانيته هو هذا الاتفاق نظرية باطلة.

البحث عن الحقوق الطبيعية اوالعقلية وتقويمها

هذه الرؤية قريبة ـ الى حدما ـ من رؤيتنا ولكنها ليست خالية من الخطأ. من الصحيح ـ في عقيدتنا ـ ان للحقوق جذوراً في الامور الحقيقية، وان المصالح والمفاسد الواقعية يمكن ان تكون سنداً للاحكام التشريعية، ولكن من السذاجة بمكان ان نعتقد بان المصالح والمفاسد الحقيقية كالواقعيات الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية يمكن ـ ببساطة ـ ان تكون في متناول العقل البشري.

ان اختلاف الآراء الواقع بصورة اساسية وعميقة بين علماء وفلاسفة الحقوق ـ قديما وحديثا ـ حتى انه يندر وجود مسألة حقوقية تتفق الآراء بشأنها يشير بوضوح الى هذه الحقيقة وهي ان المصالح والمفاسد الواقعية ليست من قبيل الواقعيات التي يمكن ان يحيط بها العقل الانساني القاصر. ومن المسلّم به ان البشرية حتى في وقتنا الحاضر لم تقدر على حل هذه المسائل، ويمكن التنبؤ بعجزها في المستقبل أيضا.

والسرّ في بقاء نظير هذه المسائل مغلقة بوجه العقل الانساني هو:

أولا: ان التداخل والتشابك والفعل والانفعال والتاثير والتأثر الحاصل في هذه الامور بلغ من الشدة ما يحير الانسان، كما ان عدد المسائل التي يرتبط بها السلوك الاجتماعي للانسان من الكثرة ما يجعل الاحاطة بها غير متيسر على العقل الانساني الاعتيادي.

ثانيا: لكي يتمكن المقنن من الامر باداء عمل اجتماعي معيّن لابد له من احراز عدم تنافيه أبداً ليس مع المصالح الاجتماعية الدنيوية للمجتمع فحسب، بل مع مصالحه الاخروية ايضا. ان احراز عدم تنافي السلوك الاجتماعي مع السعادة الابدية للانسان أمر خارج عن قدرة العقل الانساني الاعتيادي الناقص، وان كان الهدف من النظام الحقوقي ـ من حيث كونه نظاما حقوقيا ـ هو تحقق المصالح الاجتماعية في الحياة الدنيا، الّا أن هذا

الهدف حسب الرؤية الاسلامية بمثابة المقدمة لتحقيق هدف الاخلاق ـ اي بلوغ الكمال الغائي والسعادة الابدية ـ وهو الذي يمثل الهدف من خلق الانسان، وهذا الهدف العظيم لايتحقق الّا بكسب رضا الله والتقرب من ساحته المقدسة.

عند مقارنة الهدف من الحقوق مع الهدف النهائي لحياة الانسان يكون الاول هدفا متوسطا لا نهائياً، وعليه يكون السلوك الاجتماعي للانسان جيدا ولائقا وحسناً حينما لايكون ـ اضافة الى تحقيق المصالح الدنيوية ـ معاكساً لتحقق المصالح الاخروية بل يكون في اتجاهه ومسيرته.

ومن المحال احراز هذا الأمر من قبل أُناس عاديين ـ لم يعطوا الاقليلاً من العلم[١] ـ فكيف يتأتى للانسان ان يطلع في هذه الدنيا على النتائج التي تترتب على السلوك الاجتماعي في الآخرة؟ وعن تطابق عمل اجتماعي مع المصالح الدنيوية يمكن الاستعانة بالعقل والتجربة ودرك درجة الانسجام بينهما، ولكن بالنسبة لتطابقه مع المصالح الأخروية فان الطريق مغلق تماما، ويقصر العقل عن اكتشاف تاثير الافعال الفردية والاجتماعية على الكمال النهائي والسعادة الابدية، إذْ ان العقل بحاجة الى التجربة لكي يدرك علّية شئ لشئ آخر، ومعلولية شئ لشئ آخر، ومايدركه العقل بدون استعانة بالتجربة هو «اصل العلية» فقط، ولتمييز العلة عن المعاليل الخاصة لاسبيل أمامه سوى الرجوع الى التجربة، فمثلا بدون ارتباطه بالعالم الخارجي يعجز العقل عن كشف ان حدوث النور والحرارة في المصباح الكهربائي هو معلول الاتصال الخاص بين سلكين: إيجابيّ وسلبي.

كما ان الكشف عن الترابط العلي والمعلولي ـ بين ظاهرتين طبيعيتين ـ يحتاج الى تجربة، فان الكشف عن التاثير الايجابي لقانون حقوقي أوفعل خاص ـ كركعتي صلاة الصبح ـ في الكمال الحقيقي والسعادة الابدية للأنسان بحاجة الى التجربة ايضا، الّا أن يد البشرية قاصرة عن مثل هذه التجربة. فمثلا: في العلوم الطبيعية لاثبات ان الظاهرة «أ» علة للظاهرة «ب» يجب احراز ان «أ» متى ما أعدم فان «ب» تنعدم ايضا (تقارن الغيبة) وكلما

١. ﴿وما أوتيتُم مِنَ العِلم الّا قليلاً﴾ الاسراء: ٨٥.

وجد «أ» وجد «ب» ايضا (تقارن الحضور)، وكلما تغير «أ» تعرض «ب» للتغير أيضا (تقارن التغير)، فهل يمكن اثبات الترابط العلي والمعلولي بين صلاة الصبح والسعادة الابدية على هذا النحو؟[١]

وفي الختام نترقى درجة ونقول: حتى لو قطع النظر عن الرؤية الاسلامية واعتبر الهدف النهائي للحقوق هو «تحقيق المصالح الاجتماعية في هذا العالم»، فان العقل البشري ـ بدون الاستعانة بمصدر الوحي ـ يعجز عن تقديم النظام الحقوقي المطلوب، لانه لا يستطيع كشف درجة تاثير عمل اجتماعي معين ونوعه في تحقيق المصالح الدنيوية أيضاً.

ودليل حيرة العقل وعجزه هو ان البشرية بعد آلاف السنين مازالت عاجزة عن إعداد نظام حقوقي لحل مسائل هذا العالم على الاقل، وضمان حياة هادئة وهانئة للجميع.

حق التقنين

قدّمنا ـ لحد الآن ـ الاستدلال على عجز الانسان في ان يكون مقنناً لنفسه، وهنا نريد الاستدلال على ان الناس لا حقّ لهم أساسا، ولا يجوز أن يضعوا القانون لانفسهم بصورة مستقله، ولهذا الامر لابد أولامن ذكر موضوع كمقدمة، وهو ان المفاهيم الاعتبارية التي يعتبرها الناس ويستعملونها في حياتهم وان كانت اعتبارية ترتبط من الطرفين بالحقائق والامور الواقعية، احدهما من ناحية منشأ الاعتبار والآخر من ناحية هدف الاعتبار.

وللتوضيح، نذكر مفهوم «المالكية» كمثال، فمن الواضح انه مفهوم اعتباري، لانه عندما يكون شخص مالكاً للشيء ـ الكتاب مثلا ـ بعد شرائه، لاينشأ أي ارتباط ونسبة تكوينية وحقيقية بينه وبين كتابه، فلا يتعرض نفسه الى تغيير تكويني وحقيقي إثر صيرورته مالكا، ولا يتغير كتابه إثر صيرورته مملوكاً، الّا أن هذا المفهوم ناشئ من

١. ما قلناه في بحث النبوة لاثبات ضرورة النبوة ذاته يطبق هنا أيضا لاثبات ان النظام الحقوقي المطلوب والصحيح يجب اعداده ووضعه من قبل مقنن فوق البشر.

الواقعيات، لان منشأ مفهوم المالكية الاعتبارية هو المالكية الحقيقية. فان المالكية الحقيقية والتكوينية هي التي تكون ذات آثار حقيقية وتكوينية، كمالكية كل انسان لاعضائه وجوارحه، فكل انسان يدرك انه قادر على التصرف في اعضاء جسمه، اي انه ذومالكية طبيعية بالنسبة لاعضائه.

ينتزع الانسان هذا النموذج من الحقائق والتكوينيات، ويستفيد منه في كل زمان ومكان يحتاج فيه الى الاعتبار ويصوغ مفهوما ويستخدمه لذلك الإعتبار، فاذا واجه شيئا ليس له ارتباط تكويني معه، ولكنه يملك حق التصرف فيه فانه سرعان ما يستخدم مفهوم المالكية الاعتباري، ويعتبر نفسه مالكا لذلك الشئ وذلك الشئ مملوكاً له.

نلاحظ ان الواقعيات تصبح منشأً للاعتبارات، وفي كل زمان ومكان نشأت ضرورة للاعتبار يجب ملاحظة الامور الواقعية.

من جهة اخرى لايقوم الانسان بعملية الاعتبار ما لم يكن له غرض حقيقي وتكويني، اي للمعتبر دائماً غرض حقيقي وتكويني من عملية الاعتبار، فهو يعتبر المالكية لنفسه بالنسبة للكتاب حينما يريد منع اي شخص آخر من التصرف فيه، ويقوم بنفسه بكل تصرف يريده. ان القيام باشكال التصرف من قِبل نفسه، ومنع الآخرين من اي تصرف، امور حقيقية وتكوينية وآثار حقيقية وتكوينية في حياته وحياة الناس.

باختصار: ان المفهوم الاعتباري ـ كمفهوم المالكية الاعتبارية ـ وان لم يكن في نفسه ذا ارتباط بالنموذج الحقيقي له ـ كالمالكية الحقيقية ـ ولكن بلحاظ منشئه ولحاظ الغرض الذي يقصده المعتبر من عملية الاعتبار يكون ذا ارتباط مع الحقائق والامور الواقعية.

بعد هذه المقدمة نقول: ان الرؤية الاسلامية تقتضي ان نعلم بان الوجود كله مخلوق لله تعالى وملكه التكويني الحقيقي، فاذا سلّمنا بان كل شئ ـ ومنه الانسان ـ ملك حقيقي لله تعالى، والله مالك حقيقي لكل شئ له حظ من الوجود وهو الرب التكويني

والتشريعي[١]، في النتيجة يجب ان نذعن بان أي تصرف في عالم الوجود يجب ان يكون مسبوقاً باذنه واجازته، اننا لسنا أحراراً بحيث نتمكن من التصرف كما نشاء في الاشياء المختلفة كما نحب ومنها الآخرون من افراد الانسان فهم ايضا مخلوقون لله ومملوكون حقيقيون له.

على هذا الأساس لايحق لنا ـ في الحياة ـ ان نقوم بعمليات اعتبار تتنافى مع مالكية الله الحقيقية، ولكل اعتبار آثار ونتائج كثيرة في الحياة الفردية والاجتماعية للآدميين، وعمليات الاعتبار لابد أن لاتكون بشكل تتنافى آثارها ونتائجها الحقيقية والتكوينية مع مالكية الله سبحانه وربوبيته.

وببيان أوضح: لا يحق لشخص الاعتبار والانشاء والامر والنهي، وحتى اجماع ابناء المجتمع كافة اوجميع البشر في الارض لايولّد قانونا، ومن له حق في توجيه الأمر الى الانسان هو المالك الحقيقي له وللعالم بأسره، أي انه الرب التكويني للانسان، ويجب ان يكون ربه التشريعي والمقنن له. إذْ ان النظام العقائدي ـ في الرؤية الاسلامية ـ لايفترق عن النظام القيمي والقانوني، بل بينهما ارتباط وثيق ومباشر، والنظام الاعتقادي أساسا هو المنشأ للنظام القيمي.

باختصار: بما ان الاحكام والضوابط ـ الفردية أوالاجتماعية ـ يجب ان تكون منسجمة مع المصالح في هذا العالم والمصالح الاخروية والأبدية، وان العقل البشري عاجز عن كشف وجود هذين الانسجامين وعدمها ـ وخاصة الانسجام الثاني ـ فان البشر عاجز عن وضع القانون.

ومن جهة اخرى، بما ان الله تعالى وحده هو العالم بالسر والعلن ومحيط بجميع المصالح الدنيوية والاخروية الابدية للناس، ويعرف أقرب وافضل طرق تحصيلها أولاً، ولايتأثر با هواء النفس والاغراض الشخصية ثانياً، وهو الخالق لعالم الوجود والمالك والمختار الحقيقي فيه ثالثاً، فهو اذن وحده صاحب الحقّ لجعل القانون ووضعه.

١. اشارة الى المستوى الادنى لما يجب ان يسلّم به الموحّد.

منشأ اعتبار حكم القاضي

يتصدى القاضي لتطبيق القواعد الاجتماعية على مواردها الخاصة، وبعد متابعة المقدمات يصدر حكما يكون بموجبه كل طرف من طرفي النزاع مصداقا لأحد الاحكام والضوابط الحقوقية.

هنا يطرح هذا السؤال: ما هو الدليل على اعتبار حكم القاضي، وعلى المتخاصمين الالتزام به عملياً؟

في الاجابة يرد شبيه ذلك الحديث الذي ذكر حول منشأ اعتبار القانون. قال بعض: ان دليل اعتبار حكم القاضي هو انتخاب الناس وارادتهم ويستدلون هكذا: اذا اختلف شخصان في احد الامور المشتركة بينهما، فمن الممكن ان يقوما بحل الاختلاف بانفسهما ويتفاهما ويتفقا، فاذا لم يحل الاختلاف بهذا النحو يمكن ان يتخذا شخصا آخر حكَماً بينهما، أي يتفقان على الاخذ بكلامه وحكمه ويقضيان على الاختلاف.

من الواضح هنا ان اتفاق الطرفين على ان يكون الشخص حكماً بينهما هو المنشأ لاعتبار حكمه. في المجتمع ايضا يجب ان يكون الحَكَم في حقوق الناس وتكاليفهم شخصاً يسلّم جميع الناس لحكَميته.

ان اكثر الطرق طبيعية وعقلائية هو ان يقوم الناس ـ في كل مجتمع ـ بانتخاب شخص ويتخذوه قاضياً. هذا الطريق صحيح منطقا وعقلا، كما لاتترتب عليه مشكلة لان الناس هم الذين ينتخبون القاضي، ولذا يتقبلون كلامه عن رضا ورغبة ويلتزمون به عمليا.

يرد هنا أيضا مايشابه الاشكالات الواردة في البحث السابق:

الاشكال الاول: لايحصل اتفاق عامٌ على القاضي لبلد أو محافظة او حتى مدينة، بل انه ينتخب دائما من قِبل اكثرية الناس ـ وليس جميعهم[1] ـ من هنا ربما ينتخب القاضي

---

١. وهذه الاكثرية هي اكثرية الذين شاركوا في الانتخابات لااكثرية الناس كلهم، لانه من الممكن ان لايشارك الكثير من الناس في الانتخابات لعدم ثقتهم بالقائمين عليها أو أي دليل آخر.

من قِبل خمسين في المائة بزيادة واحد من الناس، في هذه الحالة يحتمل احتمالاً كبيراً أن يكون طرفا الدعوى او احدهما من الاقلية التي خالفت تنصيب القاضي في منصب القضاء، في هذه الحالة لايرى أحد الطرفين ـ على الاقل ـ القاضي جديراً للقضاء، ولا يثق بكلامه ولا يريد ـ طبعا ـ التسليم لحكمه، فما ذايصنع في مثل هذه الموارد؟

ومن جهة ثانية فان القاضي الرسمي والقانوني ـ الذي يجب على الجميع التسليم لحكمه ويعاقب المعارض له ـ ليس قابلا للقياس مع قاضي التحكيم الذي يرضى به الطرفان دائما.

الاشكال الثاني: في اغلب الموارد لايعرف الجمهور مرشّحي منصب القضاء جيداً لكي ينتخبوا الاصلح من بينهم، ولذا من الممكن ان ينتخب الأسوء من بينهم، من جهة اخرى فان هذا الجهل وعدم المعرفة الكاملة بين الناس يمهد الارضية للمنتفعين وذوي الصفات الشيطانية لان يرفعوا اشخاصا معينين الى منصب القضاء ومناصب اخرى ويطردوا المرشحين الآخرين من الساحة، وذلك باستخدام اشكال الخداع الاعلامي والاساليب النفسية وخداع الناس. في هذه الحالة ينبغي الاذعان بان الكثير من الانتخابات التي تجرى في العالم ليست سوى أمور مفروضة غير مباشرة وغير محسوسة.

الاشكال الثالث: ان هدف الحقوق هو تحقيق المصالح الواقعية للشعب، وهذا الهدف لايتحقق باستطلاع آراء الشعب، لان ما يبديه الشعب في الاستطلاع ـ في اغلب الموارد ـ هو ما تقتضيه اهواء نفوسهم ورغبات قلوبهم لا المصالح الواقعية. اذن حتى لو أجريت الانتخابات بصورة صحيحة تماما وبعيداً عن خداع الشعب والتهديد والترغيب فانه لا يمكن التيقن من ان نتائجها تحقق المصالح الواقعية للشعب.

الاشكال الرابع: ـ وهو اشكال اساسي ومبنائي ـ ان طريقة انتخاب القاضي وتعيينه لاتنسجم مع رؤيتنا التوحيدية الاسلامية، ان الموحدين الذين يؤمنون بان الله تعالى هو المفيض للوجود على كل موجود، وهو المالك المختار الحقيقي للعالم ومخلوقاته يعتقدون طبعا بان الحاكميّة في الأصل له فحسب، والقاضي في حالة كونه منصوبا من قبله أو اعطي اجازة انتخابه ـ على الاقل ـ الى الشعب يكون كلامه نافذاً وحكمه متّبعا،

وبدون هذا الارتباط والانتساب لايمكن جعل شخص حاكما على الآخرين وانتظار اطاعته بدون مناقشة.

منشأ اعتبار الحكومة والدولة

يعتقد دعاة الديمقراطية والتحرير ان ارادة الناس هي منشأ الاعتبار في هذه المسألة أيضا ويقولون: ان الجهاز التنفيذي ـ في اي مجتمع ـ يكسب اعتباره من ارادة ابناء ذلك المجتمع. وعلى هذا الأساس لابد أن يكون منفّذو القانون أي رجال الدولة ومسؤولو الحكومة منتخبين من قبل الشعب.

واستدلالهم كالاستدلال الماضي بقولهم: حينما يضع عدة اشخاص رأس مال لتأسيس شركة اقتصادية ينتخبون بعد وضع ضوابط لادارة الشركة ـ باتفاق فيما بينهم ـ شخصا بعنوان «مدير أعمال» ويطلبون منه تطبيق الضوابط المذكورة ـ ومسؤولية مدير الاعمال هي تطبيق الضوابط التي صادق عليها المؤسسون في وقتها المناسب، ويدعونه حراً ـ كما هو المعتاد ـ في اتخاذ القرار في الشؤون الفرعية وذات الأهمية القليلة، وطريقة تنفيذ ما صودق عليه، وبهذا يعتبر مؤسسو الشركة ـ بحريتهم وبرأيهم ـ نوعا من الحاكمية لمدير الاعمال، وعن هذا الطريق يحققون اهدافهم عمليا.

والطريق الصحيح والعقلائي ـ لتحقيق اهداف الحياة الاجتماعية المختلفة ـ في المجتمع هو انتخاب المجتمع شخصا بوصفه حاكماً، ومطالبته بتنفيذ القوانين الاجتماعية المختلفة بصورة دقيقة، وبما ان مسؤولي التنفيذ والحكومة سيسلطون على ارواح واموال وكرامة الشعب، فالحق الطبيعي له هو ان يقوم بانتخابهم وتنصيبهم بنفسه، اما في انتخابات مباشرة وبدون واسطة اوانتخابات غير مباشرة ومع الواسطة. ومن جهة ثانية تكون قراراته واعماله اكثر قبولا لديهم وطريق حاكميته معبّداً بصورة افضل.

ان الاشكالات السابقة ترد على هذا الاستدلال ايضا:

اولا: من الناحية العملية لا يتفق الناس في آرائهم بالنسبة للحاكم ـ حتى حاكم

مدينة اومدير ناحية ـ ولتنصيبه تقبل اصوات الاكثرية قهراً. فما هو الدليل على قبول حكومته من قِبل الاقلية التي لم تدلِ برأيها لصالحه، او لم تره لائقاً لان يكون حاكما على المجتمع؟ المؤسسون للشركة يتوافقون بسرعة وسهولة وينتخبون مديراً للاعمال، ولكن مثل هذا الاجماع غير ممكن بالنسبة للمجتمع.

ثانيا: الناخبون في اغلب الموارد لايعرفون جيداً مرشَّحي المناصب التنفيذية ـ من رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء حتى حاكم المدينة ومدير الناحية ـ ولذا يحتمل ان لايدلوا باصواتهم لأصلحهم بل ينتخبون الارداً في بلدان يبلغ سكانها الملايين، وفي المدن الكبيرة لايمكن ان تحصل للاغلبية الغالبة من الناس معرفة كاملة بالمرشَّح في الانتخابات. ونتيجة عدم المعرفة الكافية هذه ـ اضافة الى ما يعمله شياطين الانس من خداع الناس والغش ـ هو تحقق حاكمية اشخاص لاتقود حكومتهم المجتمع نحو الصلاح والسعادة أبداً.

ثالثاً: لنفرض ان جميع أبناء المجتمع اجمعوا على أهلية وصلاح شخص، وتوفرت للجميع معرفة كاملة به، ولم يسمح لذوي الشيطنة، مع ذلك لانسلم بان حكومة هذا الشخص تكون في صالح المجتمع اذ من الممكن ان يكون اعتبار الناس اياه اهلا للحاكمية هو تلبيته أهواءهم النفسية لاتحقيق مصالحهم الواقعية. ولو دققنا قليلا لفهمنا جيداً بان اغلب الناس في كل زمان ومكان يتبعون اهواءهم النفسية لاالمصالح الواقعية الدنيوية اوالاخروية، وبالتالي فانهم يحبون من يلبي أهواءهم النفسية اكثر، ولهذا الدليل واجه جميع المصلحين الحقيقيين على طول التاريخ فشلا في الظاهر. ويندر أن ينتخب الناس حاكما يعمل على عكس اهوائهم الحيوانية وأغراضهم الدنيوية ويفكّر بمصلحتهم الواقعية. ان اغلب الناس ينظرون الى كل شئ بمنظارهم وباهوائهم النفسية، وعند التقييم والحكم يعتبرون كل انسان أو شيئاً يكون اكثر في خدمة رغباتهم هو «الافضل» وكل شخص أو شيئاً مزاحماً لرغباتهم ـ كثيراً اوقليلاً ـ «سيئا». وما أقلّ الذين يكون لهم ملاك آخر للحسن والسوء، ويعتبرون ما كان باتجاه المصالح الدنيوية والاخروية لجميع البشر حسناً وعكسه سيئاً. وكنموذج يكون افضل رئيس للبلدية عند الناس هو من يوجه اكثر

نشاطه لصالح محلّتهم، وافضل محافظ هو من يعمل لصالح مدينتهم اكثر من غيره وهكذا...مع ان افضل رئيس بلدية ـ في الحقيقة ـ هو من يحقق ـ اكثر من غيره ـ المصالح الواقعية لاهالي المدينة كافة، ولو تضاربت مصالح مدينته مع مصالح أهالي مدينة اخرى اومدن اخرى فانه لايفكر بمدينته فقط بل يلاحظ مصالح الجميع بحسن نية وواقعية وسعة صدر، لكي يكون قراره بنحو لايؤدي الى ضياع كاملٍ لمصلحة اية مدينة، وهكذا افضل محافظ هو الذي يراعي اكثر من غيره المصلحة الواقعية لاهالي محافظته بل المحافظات الاخرى ويسعى لتحقيقها.

الخلاصة: نظراً الى ان اهتمام اغلب الناس في كل مجتمع يدور حول اغراضهم ومصالحهم الدنيوية، فمن الطبيعي أن ينتخبوا لتولي المناصب التنفيذية، القضائية والتشريعية اشخاصا يحققون مصالحهم بصورة اكبر، وإن أضرّوا بالآخرين ولم يراعوا مصلحة المجتمع كله، في حين ان الهدف هو تحقيق مصلحة المجتمع كله.

رابعاً: بأي حق يمارس الحاكم المنتخب من قبل جميع أواكثرية الشعب حكومته على الآخرين ويدعوهم الى اطاعته واتّباعه؟ مع ان المالكية الحقيقية والاصيلة هي لله فقط، وبدون اذنه لايحق لأي انسان ان يوجه امراً لغيره. وعلى اساس رؤيتنا التوحيدية والاسلامية يجب ان يكون للمقنن، القاضي ومنفذ القانون نوع انتساب الى الله تعالى، والّا لايحق له التصدي للمناصب المذكورة. هذا الأمر يستفاد جيداً من الكتاب والسنة.[١]

والتقنين ـ طبعا ـ يفرق عن القضاء والحكومة، فالتقنين يمكن ان يحصل من قبل الله سبحانه ومن قبل الذين اجاز الله لهم ذلك، ولكن القضاء والحكومة لايحصلان مباشرة من قبل الله تعالى، بل من قبل الذين اكتسبوا إذناً منه بصورة دائمة.

وللتوضيح نقول: من الممكن ان يضع الله تعالى جميع أوبعض القوانين ـ التي تكون أعمَّ واكثر دواما ـ ويوصلها الى الناس عن طريق مبلغ، ومن الممكن ان يجيز للنبي اوالامام المعصوم التشريع ـ على الاقل لبعض القوانين التي ليست عامة ودائمة بدرجة ملحوظة ـ اما القضاء والحكومة فان مباشرة الله تعالى فيهما أمر غير ممكن لعدم سنخية

١. سوف نبحث هذا الموضوع عاجلا في رؤية القرآن الكريم.

الله سبحانه مع الانسان، وافراد الانسان لاقابلية لهم للّقاء والاتصال بساحته. ولذا فان طرفي الدعوى لايمكنهما أبداً الحضور بين يديه ورفع الشكوى اليه ودعوته الى الحكم وفصل الخصومة. كما انه ليس من الممكن ان يقوم الله سبحانه ـ كالحاكم الاعتيادي ـ اصدار الحكم والأمر في شؤون الحياة الاجتماعية اليومية، بل ينصب[١] أشخاصا ليتولّوا أمر القضاء والحكومة، كقوله تعالى:

﴿يا داودُ إنّا جَعَلناكَ خَليفةً في الأَرضِ فَاحكُم بينَ النّاسِ بِالحَقِّ﴾[٢]

مرجع التقنين

ان الاحكام والضوابط الاجتماعية على ثلاث مجموعات يطلق على كل منها «القانون»:

مجموعة تضم الاحكام والضوابط العامة التي ـ في رأي الواضع لها ـ ستحكم شؤون المجتمع المختلفة لمدة طويلة.

ومجموعة اخرى تضم الاحكام والضوابط التي لاتتصف بعموم ودوام وشمول وثبات المجموعة الاولى، بل ادنى منها بمراتب في الجزئية والثبات.

والمجموعة الثالثة تشمل التعليمات والنظم التنفيذية والضوابط اليومية والمؤقته.

وباتفاق آراء علماء الحقوق تقريبا يجب وضع المجموعة الاولى من قبل السلطة التشريعية والمصادقة عليها، والمجموعة الثالثة يعتقد الجميع انها يجب المصادقة عليها من قبل المسؤولين التنفيذيين في كل نظام، لانه لو احيل أمر الوضع والمصادقة عليها الى المجلس التشريعي ايضا فان الامور لاتنجز بسرعة، وربما يتأخر تنفيذ القوانين لمدة طويلة، ثم ان مضمون هذا القسم من الضوابط يتعلق بكيفية تنفيذ القوانين فيكون وضعها والمصادقة عليها من الحقوق المسلمة لمنفّذي القانون، لان من حق كل مسؤول تنفيذي

---

١. هذا التنصيب يمكن ان يكون شخصيا كتنصيب النبي داود ﷺ في الآية ٢٦ من سورة ص، ويمكن ان يكون نوعيا حيث يبيّن مواصفات وشرائط الحاكم والقاضي كما ورد بشأن ولاية الفقيه.

٢. ص: ٢٦.

في دائرة مسؤوليته أن يطرح رأيه بشأن طريقة تنفيذ الامور ويقرر ما يراه.

اما احكام المجموعة الثانية فهناك اختلاف شديد في ان وضعها من شؤون السلطة التشريعية اوالتنفيذية؟ وكنموذج يمكن ان تكون المصادقة على الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية في بلد مع بلدان اخرى في نظام ـ حسب القانون الاساسي فيه ـ بعهدة المجلس التشريعي، وفي نظام آخر من شؤون رئيس الجمهورية اومجلس الوزراء.

مرجع التقنين في الاسلام

في الرؤية الاسلامية تكون القوانين على قسمين:

القسم الاول: القوانين التي وردت في نص الكتاب العزيز اوالسنة المعتبرة، وتكون مثل هذه الاحكام ثابتة الى الأبد ولاتتغير ولايحق لأحد ان يناقش أويتصرف فيها، هذه الاحكام من ضروريات الدين الاسلامي، وانكارها يوجب الكفر والارتداد لانه يرجع الى إنكار الربوبية التشريعية الالهية.

وهذه القوانين على قسمين: القسم الاول تم وضعه من قبل الله تعالى مباشرة، والقسم الآخر هو القوانين التي لم تشرع وتجعل بلا واسطة من قبل الله تعالى بل أعطي حق وضعها وتشريعها الى الرسول الاكرمﷺ وسائر المعصومينعليهم السلام. يستفاد من بعض الروايات ان حق جعل ووضع قسم من القوانين قد فوّض الى الرسول الاكرم والائمة الاطهارعليهم السلام ـ في الاحكام العبادية أوالاجتماعية والحقوقية ـ حتى ان بعض الروايات تضمنت عبارة «تفويض» وتعبير «فرض النبي[١]» فيه اشارة الى هذا الامر. فمثلا جاء في الروايات ان الركعة الاولى والثانية في الصلاة فرض الله[٢] والركعة الثالثة والرابعة فرض النبي.[٣]

---

١. اي ما أوجبه نبي الاسلام الاكرم ﷺ. ٢. أي ما أوجبه الله سبحانه.
٣. تطلب البحوث من قبيل: ما هو المعنى الدقيق لتشريع النبي ﷺ والائمة عليهم السلام وفي اية موارد قد ...

هنا نسأل: هل الاحكام الاسلامية العامة والثابتة بيّنت من قبل شخص الرسول الاكرم ﷺ او أن بعض هذه الاحكام فوّضت الى الائمة الاطهار ﷺ؟

يعتقد جميع المسلمين ـ طبعا ـ ان جميع الاحكام العامة والثابتة قد أُوحيت الى نبي الاسلام الاكرم ﷺ وقام بتبليغها كلها ـ بنحو من الانحاء ـ لكن الكلام حول هذا: هل ان ما أوحي الى النبي ﷺ قد بلغ الى جميع الناس، أو ان قسما منها قد أُبلغ الى أميرالمؤمنين واولاده المعصومين ﷺ لكي يبينوها في ظروفها المناسبة؟

في عقيدتنا ان الشق الثاني هو الصحيح حيث نقرأ في بعض الروايات ان بيان بعض الاحكام الالهية قد فوّض الى الامام ولي العصر ﷺ، فمثلا: تقبل الجزية الى ما قبل ظهوره ﷺ من اهل الكتاب بخلاف المشركين الذين لا يجرى بحقهم قانون «الذمة» ولاتقبل الجزية منهم، بينما في عصر ظهوره ﷺ لاتقبل الجزية من اهل الكتاب أيضا، وهذا حكم قد وضع من قبل الله تعالى ولكن بيانه قد أُنيط الى امام العصر والزمان ﷺ.

القسم الثاني: هو القوانين الفرعية والمؤقته التي يطلق عليها «الاحكام السلطانية» أو «الاحكام الولائيه» أو «الاحكام الحكومية»، ففي فقهنا يحق للحاكم الشرعي ـ المعصوم أوغير المعصوم ـ وضع ضوابط محددة بزمان خاص اومنطقة خاصة لم تكن واردة في نص الكتاب والسنة. لقد اعطي في الاسلام هذا الاذن والاجازة الى الحاكم الشرعي، اما انتخاب القانون ومدته ومنطقته فقد جعل بيد حاكم الشرع. لا شك ولا ترديد ـ طبعا ـ بين فقهائنا بشأن الامام المعصوم ﷺ، ولكن بشأن الامام غير المعصوم ـ الولي الفقيه ـ وهكذا حدود وموارد الاحكام السلطانية يلاحظ وجود اختلاف في الآراء.

والرؤية الصحيحة هي ان نعتبر ساحة ولاية الفقيه واسعة جدا شاملة لجميع الشؤون الاجتماعية، عدا الامور التي يعتبر التدخل فيها من خصائص الامام المعصوم ﷺ. اذن لا يعني وجوب انتهاء التقنين بالله تعالى هو ان الله يضع جميع القوانين مباشرة وبدون واسطة، بل يكفي في بعض القوانين تفويض الاذن في وضعه الى الآخرين، وقد أعطي

* تحققت هذه التشريعات وبحوث اخرى من هذا القبيل دراسات وتحقيق واسع وان لم يكن لها تطبيق عملي ملحوظ في عصرنا.

الاذن في وضع قسم من القوانين العامة والأبدية الى نبي الاسلام الاكرم ﷺ وسائر المعصومين عليهم السلام واعطي اذن التشريع لجميع القوانين المرحلية والمؤقته ـ الاحكام السلطانية ـ الى حكام الشرع، معصومين أوغير معصومين.

الفصل الثالث

القانون والمقنن في رؤية القرآن

الاسلام دين شمولي

انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان القانون يجب ان يوضع ويبلّغ اما من قبل الله تعالى، او الذين فوّض الله إليهم حقّ وضع القانون. كما ان القاضي والحاكم يجب ان ينصبا من قبل الله سبحانه. هذه الامور من ضروريات الدين الاسلامي المقدس، ولا شك ولا شبهة في ذلك عند كل مسلم. ففي عقيدة جميع المسلمين ان الشريعة الاسلامية المقدسة قد أنزلت من قبل الله تعالى الى جميع شعوب العالم في كل العصور، وفيها قوانين وضوابط تشمل جميع الشؤون الفردية والاجتماعية، فهي اذن شاملة للاحكام الحقوقية ايضا.

وعليه فان البشرية كلها ـ في كل زمان ومكان ـ مكلفة بالاطاعة الكاملة للدين، وفي المسائل الحقوقية ـ ومنها تنصيب المقنن، القاضي ومنفّذ القانون ـ عليها اتّباع تعاليم وتكاليف هذا الدين المقدس.

الرؤية القرآنية

ثمة آيات وروايات لاتحصى تدل على ما ذكرناه ـ على اساس العقل والمنطق ـ ولكن بما ان الموضوع العام لهذه السلسلة من البحوث هو «معارف القرآن» فانا نبحث حول الآيات القرآنية فقط ونغض الطرف عن روايات المعصومين عليهم السلام.

الآيات التي يمكن الاستفادة منها هنا تنقسم الى عدة مجموعات:

١ـ بعض الآيات تفيد ان الدين المرضي عند الله تعالى هو الاسلام فقط، ومن يختار دينا غيره لايقبل منه قال تعالى:

﴿إِنَّ الدِينَ عِندَ اللهِ الإِسْلامُ﴾ [١]

و﴿قُلْ لِلَّذِينَ أوتُوا الكِتابَ والأُمّيّينَ ءَأَسلَمْتُمْ فَإِنْ أَسلَمُوا فَقَد اهْتَدوا﴾ [٢]

و﴿أَفَغَيرَ دينِ اللهِ يَبغُونَ ولَهُ أَسلَمَ مَن في السَّمٰواتِ والأَرضِ طَوعاً وكَرهاً والَيهِ يُرجَعُون﴾ [٣]

و﴿ومنْ يَبتغِ غَيرَ الاسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقبلَ مِنهُ وهُو في الآخِرةِ مِنَ الخاسِرين﴾ [٤]

٢ـ تدل بعض الآيات على ان الاختلافات بين الناس يجب حلها من خلال الرجوع الى كتاب الله واحكامه قال تعالى:

﴿كَانَ الناسُ أُمةً واحِدةً فَبَعَثَ اللهُ النَبيِّنَ مُبشِّرينَ ومُنذِرينَ وأَنزَلَ مَعهُم الكِتابَ بِالحَقّ لِيحكُمَ بَينَ النّاسِ فيما اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [٥]

يستفاد من هذه الآية بوضوح ان انبياء قد بعثوا قبل نبي الاسلام الاكرم ﷺ والقرآن الكريم، وقد انزلت كتب اخرى متضمنة احكاما حقوقية ايضا، وكلما ظهر خلاف بين الناس كان على الكتاب الذي انزل على النبي ان يحكم ليرفع ذلك الخلاف، قال تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ ما وَصّى بِهِ نُوحاً والّذي أَوحَينا إِلَيكَ وما وَصَّينا بِهِ إِبراهِيمَ ومُوسَى وعِيسىٰ أَنْ أَقيمُوا الدّينَ ولا تَتفَرّقُوا فِيهِ﴾ [٦]

٣ـ من جهة اخرى ذمّ الله العظيم بشدة اولئك الذين منحوا لانفسهم حق التقنين، ووضعوا احكاما فردية اواجتماعية، ونسبوا تلك الاحكام أحيانا الى الله تعالى. هناك

---

١. آل عمران: ١٩.
٢. آل عمران: ٢٠.
٣. آل عمران: ٨٣.
٤. آل عمران: ٨٥.
٥. البقرة: ٢١٣.
٦. الشورى: ١٣.

آيات عديدة بهذا الشأن نذكر نماذج منها:

﴿قُل أَرأَيتُم ما أَنزَلَ لَكُم مِنْ رِزقٍ فجَعَلتُم مِنهُ حَراماً وحَلالاً قُـلْ ءاللهُ أَذِنَ لَكُم أم عَلىٰ اللهِ تَفتَرونَ﴾ [1]

و﴿وجَعَلُوا لِلّٰهِ مِمّا ذَرَأَ مِنَ الحَرثِ والأَنْعامِ نَصيباً فَقالُوا هٰذا للهِ بِزَعمِهِمْ وهذا لِشُرَكائِنا فَما كانَ لِشُرَكائِهِمْ فَلا يَصِلُ الىٰ اللهِ وما كانَ للهِ فَـهوَ يَـصلُ الىٰ شُركائِهِمْ ساءَ مايَحكُمونَ﴾ [2]

و﴿ولا تَقولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتكُم الكَذِبَ هٰذا حَلالٌ وهٰذا حَرامٌ لِتَفتَرُوا عَلىٰ اللهِ الكَذِبَ إنَّ الذّينَ يَفتَرونَ عَلىٰ اللهِ الكَذِبَ لا يُفلِحُونَ﴾ [3]

وهكذا الأيات ١٣٧ الى ١٤٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨ و ١٥٠ من سورة الانعام و ٣٥ و ١٠٥ من سورة النحل و٦٨ من سورة العنكبوت فيها اشارة الى هذا الموضوع. نعم بعض هذه الآيات ـ طبعا ـ يتعلق بالمأكولات والمشروبات ولكن لافرق اذ إن الملاك مشترك.

٤ـ في آيات عديدة يؤمر نبي الاسلام الاكرم ﷺ ويؤكد عليه باتباع الوحي فقط، وتحذره بشدة من اتباع آراء الآخرين منها قوله تعالى:

﴿ولَنْ تَرضىٰ عَنكَ اليَهُودُ ولا النَّصارىٰ حَتّىٰ تَتبِعَ مِلَّتَهُم قُلْ انَّ هُدىٰ اللهِ هُو الهُدىٰ ولَئِنْ اتَّبعتَ أَهْواءَهُم بَعدَ الذّي جاءَكَ مِنَ العِلْمِ مالَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَليٍّ ولا نَصيرٍ﴾ [4]

و﴿وأَنزَلنا إلَيكَ الكِتابَ بِالحَقِّ مُصدِّقاً لِما بَينَ يَديهِ مِنَ الكِتابِ ومُـهَيمِناً عَلَيهِ فَاحكُمْ بَينَهُم بِما أَنزَلَ اللهُ ولا تَتَبِعْ أَهْواءَهُم عَمّا جاءَكَ مِنَ الحَقِّ﴾ [5]

و﴿وأَنِ احكُم بَينَهُم بِما أَنزَلَ اللهُ ولا تَتَبِعْ أَهواءَهُم واحْذَرهُم أَنْ يَفتِنُوكَ عَن بَعضِ ما أَنزَلَ اللهُ إلَيكَ﴾ [6]

و﴿يا أَيُّها النَّبيُّ اتَّقِ اللهَ ولا تُطِعْ الكافِرينَ والمُنافِقينَ إنَّ اللهَ كانَ عَليماً حَكيماً *

---

١. الشورى: ١٣.
٢. يونس: ٥٩.
٣. النحل: ١١٦.
٤. البقرة: ١٢٠.
٥. المائدة: ٤٨.
٦. المائدة: ١٩.

واتّبعْ ما يُوحىٰ إليكَ مِنْ رَبّكَ انّ الله كانَ بِما تعملُونَ خَبيراً﴾ [١]

و﴿ثُمَّ جَعلناكَ عَلىٰ شَريعةٍ مِنَ الأمـرِ فَـاتَّبعها ولا تَـتبِّعْ أَهـواءَ الَّـذينَ لا يَعلَمُونَ * إنَّهمُ لَنْ يغْنُوا عَنكَ مِنَ اللهِ شَيئاً﴾ [٢]

والآيات ١٠٦ و١٥٠ من سورة الانعام و١٠٩ من سورة يونس و١٥ مـن سـورة الشورى تشير ايضا الى هذا الأمر.

٥ـ في بعض الآيات يوصف الذين لايحكمون طبق الحكم الالهي بانهم: فاسقون، ظالمون وكافرون، قال تعالى:

﴿وَلْيَحكُم أهلُ الإنجيل بِما أَنزَلَ اللهُ فيهِ ومَنْ لَم يَحكُم بِما أَنزَلَ اللهُ فَاولٰئِكَ هُم الفاسِقُون﴾ [٣]

و﴿ومَنْ لَمْ يَحكُم بِما أنزَلَ اللهُ فأولٰئكَ هُم الظالِمُونَ﴾ [٤]

و﴿إنّا أنزَلنا التَوراةَ فيها هُدىً ونورٌ يحكُم بِهَا النَبيّونَ الذينَ أَسْلَمُوا لِلذينَ هٰادُوا والربّانيّونَ والأَحبارُ بِمٰا اسْتُحفِظُوا مِنْ كِتابِ اللهِ وكانُوا عَلَيهِ شُهداءَ فَلا تَخشوا النّاسَ واخشَونِ ولا تَشتَرُوا بآياتِي ثَمَناً قليلاً ومَنْ لَم يحكُم بما أَنزلَ الله فَاولئكَ هُم الكافِرُونَ﴾ [٥]

وتقول آية اخرى ضمن اشارتها الى امثال هؤلاء:

﴿أَفحكمَ الجاهِليّةِ يَبغُونَ ومَن أَحسنُ مِنَ اللهِ حُكماً لِقَومٍ يُوقِنُونَ﴾ [٦]

وتقول آية اخرى:

﴿أَفغيرَ دينِ اللهِ يَبغُونَ ولَهُ أَسلَمَ مَن في السَّمٰواتِ والأَرضِ طَوعاً وكَـرْهاً وإلَيهِ يُرجَعُونَ﴾ [٧]

٦ـ مجموعة اخرى من الآيات تعتبر «الحكم» مختصا بالله تعالى، وقبل ذكر هذه الآيات نوضح مفردة الحكم.

---

١. الاحزاب: ١ و٢.
٢. الجاثية: ١٨ و١٩.
٣. المائدة: ٤٧.
٤. المائدة: ٤٥.
٥. المائدة: ٤٤.
٦. المائدة: ٥.
٧. آل عمران: ٨٣.

«الحكم والحكومة» بمعنى القضاء[١] تعني في الأصل المنع من وقوع الفساد، ومأخوذة من «حَكَمة اللجام» التي تطلق على حديدة في اللجام تكون على انف الفرس تمنعه عن مخالفة راكبه[٢] يقول الراغب: ويعني المنع بقصد الاصلاح، ويستفاد من «المنجد» ان «حكم» اذا تعدّى مع «في» كان بمعنى الحكومة ورئاسة المجتمع، و«إحكام» يعني الاتقان والاستحكام في الاعمال.[٣]

و«حاكم» يعني القاضي[٤] ومنفّذ الاحكام[٥]

ويمكن الاستفادة من هذا التعبير بان المراد من «حاكم» ليس هو من يقضي ويبدي الرأي فقط، بل من يملك القدرة على تنفيذ احكامه ايضا، وعليه فان المفردات:«الحاكم والحكومة والحكم خاصة في التعبيرات الاسلامية ظاهرة في الولاية العامة وقيادة شؤون المجتمع الاسلامي كافة»[٦]

وقد استعملت هذه المفردة احيانا بمعنى الحِكمة في القرآن، قال تعالى:

﴿يا يَحْيى خُذِ الْكِتابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً﴾[٧]

واستعملت تارة بمعنى القضاء في يوم القيامة، قال تعالى:

﴿قَالَ الذينَ استكبَرُوا إِنّا كلٌّ فيها إِنَّ اللهَ قَد حكَم بَينَ العِبادِ﴾[٨]

هذه الآية والآية السابقة تشير الى الحوار بين الضعفاء والمستكبرين في جهنم:

﴿فَاللهُ يَحكُم بَينَهُم يَومَ القِيامَةِ فيما كانُوا فِيهِ يَختَلفُونَ﴾[٩]

واستعمل «حكم» بهذا المعنى ايضا في الآيات ٤١ من سورة النساء و١٢٤ من سورة النحل و٥٦ و٦٩ من سورة الحج

ويستعمل «حكم» تارة بالمعنى الفقهي المعروف ـ اي القانون، الفردي أوالاجتماعي

---

١. الصحاح، مفردات الراغب، القاموس المحيط والمصباح المنير.
٢. الصحاح، القاموس، المحيط، المصباح المنير ومجمع البحرين.
٣. الصحاح والقاموس المحيط.
٤. مفردات الراغب.
٥. القاموس المحيط.
٦. مضمون ما في جواهر الكلام ٢١: ٣٩٥.
٧. مريم: ١٢.
٨. المؤمن: ٤٨.
٩. البقرة: ١١٣.

ـ كقوله تعالى:

﴿يا أيّها الّذينَ آمَنُوا أوفُوا بِالعُقودِ أُحِلَّت لَكُم بَهيمةُ الأنعامِ الّا ما يُتلىٰ عَليكُم غَيرَ مُحلّي الصَّيدِ وأنتُم حُرمٌ إنَّ الله يحكم ما يُريدُ﴾ [1]

نلاحظ استعمال لفظ «حكم» بعد بيان حكم اجتماعي وحكمين فرديّين، وتقول الآية ١٠ من سورة الممتحنة بعد بيان عدد من الاحكام الحقوقية:

﴿ذلكَ حُكمُ اللهِ يَحكُم بَينكُم واللهُ عَليمٌ حَكيمٌ﴾

والآيات التي يمكن الاستفادة منها في هذا البحث هي الآيات التي استعمل فيها كلمة «حكم» بمعنى القانون والأمر، وهكذا الآيات التي استعملت فيها الكلمة بمعنى الحكَمية إذ انها ايضا لابد من استنادها الى القانون المجعول من قبل الله تعالى، اليكم نماذج من هذه الآيات:

﴿إنِ الحُكمُ الّا لِلّهِ﴾ [2]

﴿إنِ الحُكمُ الّا لِلّهِ يَقصّ الحَقَّ وهُو خَيرُ الفاصِلينَ﴾ [3]

﴿إنِ الحُكمُ إلّا للهِ أمَرَ ألّا تَعبُدوا إلّا ايّاهُ ذٰلِكَ الدّينُ القَيّمُ ولٰكنَّ أكثَرَ النّاسِ لا يَعلَمُونَ﴾ [4]

من هذه الآية يمكن ان ندرك جيداً بان «حكم» له معنى وسيع جيداً يشمل جميع الاحكام الالهية، لان حكم الله وامره طبق هذه الآية هو ان لايطيع الناس ولايأتمروا لاحد غير الله تعالى.

﴿ألا لَهُ الحكمُ وهُوَ أسرعُ الحاسِبينَ﴾ [5]

﴿لَهُ الحُكم وإلَيهِ تُرجَعُونَ﴾ [6]

﴿فَالحُكم لِلّهِ العَليّ الكَبيرِ﴾ [7]

﴿واللهُ يَحكُم لا مُعقّبَ لِحُكمِهِ وهُو سَريعُ الحِسابِ﴾ [8]

---

١. المائدة: ١.
٢. يوسف: ٦٧.
٣. الانعام: ٥٧.
٤. يوسف: ٤٠.
٥. الانعام: ٦٢.
٦. القصص: ٧٠ و٨٨.
٧. المؤمن: ١٢.
٨. الرعد: ٤١.

﴿مَا لَهُم مِن دُونِهِ مِنْ وَليٍّ ولايُشرِكُ فِي حُكمِهِ أَحَداً﴾ [١]

﴿أفَغَيرَ اللهِ أبتَغي حُكماً وهُو الذّي أنزَلَ إليكُم الكتابَ مُفَصّلاً﴾ [٢]

واستناداً الى هذه الآية فان الاعتقاد بان الله تعالى هو الحاكم والحكَم يستلزم الحكم وفق الكتاب الذي انزله فقط.

﴿وما اختَلفتُم فيهِ مِنْ شَيْءٍ فحكمُهُ إلىٰ اللهِ ذٰلكُم اللهُ رَبّي عَلَيهِ توكلتُ وإليهِ أُنيبُ﴾ [٣]

ولعل دلالة هذه الأية اوضح من الآيات السابقة لانها صريحة في ارادة الاحكام والقوانين الحقوقية.

﴿قُلْ إنَّ هُدىٰ اللهِ هُوَ الهُدىٰ وأُمِرنا لِنُسلِمَ لِربِّ العالَمِينَ﴾ [٤]

الآية ليس فيها كلمة «حكم» الّا أن مفهومها وسيع وتدل على ان الواجب هو اطاعة الهداية الالهية فقط، والهداية الالهية تشمل الاحكام والقوانين التي انزلها الله تعالى.

٧ ـ الآيات الكثيرة الدالة على «مُلْكِ» الله تعالى، المِلْك ـ التكويني أوالتشريعي ـ يعني المالكية والاحاطة بالشئ، أما «مُلْك» فيعني التدبير، السلطنة، الحكومة والادارة، والآيات نظير ﴿لِلّٰهِ ما فِي السَّمٰواتِ وما في الأَرضِ﴾ تدل على مالكية الله تعالى، وهناك آيات كثيرة تدل على كونه تعالى مَلِكاً كقوله تعالى:

﴿أَلَم تَعلَمْ اَنَّ اللهَ لَهُ مُلكُ السَّمٰواتِ والأَرضِ وما لَكُم مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ وَليٍّ ولَا نَصيرٍ﴾ [٥]

﴿ولله مُلكُ السَّمواتِ والأَرضِ واللهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قديرٌ﴾ [٦]

﴿ولِلّٰهِ مُلكُ السّمواتِ والأَرضِ وما بَينَهُما والَيهِ المَصيرُ﴾ [٧]

وفي هذا المجال توجد آيات كثيرة تثبت جميعها ان تدبير شؤون المجتمع ـ من خلال التشريع، تنصيب القاضي والحاكم وولي الامر ـ مختص به تعالى، إذ ان هذه الامور

١. الكهف: ٢٦.
٢. الانعام: ١١٤.
٣. الشورى: ١٠.
٤. الانعام: ٧٠.
٥. البقرة: ١٠٧.
٦. آل عمران: ١٨٩.
٧. المائدة: ١٨.

من شؤون تدبير البشرية وقسم من تدبير أمور العالم وهي تختص بالله سبحانه.

٨ــ ختاما، يستفاد من آيات كثيرة تصف الله تعالى بمختلف التعابير بانه رب العالم، ان تدبير المجتمع بيد الله سبحانه فقط، و«الرب» هو الذي يملك كل شؤون مربوبه، وله التصرف فيه كيفما شاء. هذا التصرف تكويني تارة ــ اي ان الرب يخلق مربوبه كما يحب ويربّيه ــ وتشريعي اخرى حيث يجعل له قانونا ويصدر أحكاما وضوابط بشأنه.

وقد ذكرنا في محله [1] ان الاعتقاد بان الله تعالى خالق ورب تكويني ورب تشريعي لكل ما سوى الله من ضروريات الدين الاسلامي، ويمثل الحد الادنى من العقيدة الواجبة واللازمة للمسلم، وعليه فان من لايعتقد بربوبية الله التشريعية يفقد الدرجه الاولى من الاسلام، ان سبب كفر إبليس ــ مع علمه بان الله تعالى خالق ورب تكويني واعتقاده بالمعاد ــ هو انكاره ربوبية الله التشريعية واعراضه عن أمر الله، قال تعالى:

﴿فاذا سَوَّيتُه ونفَختُ فيهِ مِنْ روُحي فَقَعُوا لَه ساجِدِينَ * فَسَجَد المَلائكةُ كُلُّهم أجمَعُونَ * اِلّا إبليسَ أَبىٰ اَنْ يَكُونَ مَع السّاجِدينَ * قَالَ يا ابـليسُ مالكَ الّا تكُونَ مَع السّاجِدينَ * قَالَ لَم اكُنْ لأَسـجُدَ لِـبَشرٍ خَـلقتَهُ مِـن صَلصَالٍ منْ حَمإٍ مَسنُونٍ *﴾ [2]

ان مجرد العصيان والتمرد معصية عملية لا اكثر، ولكن هذه المعصية العملية كانت تحكي عن عقيدة ابليس الفاسدة وهي ان الله تعالى لايحق له ان يطلب السجدة من موجود شريف لموجود ضعيف، وهذا يرجع الى انكار الربوبية التشريعية لله تعالى. وعليه من تيقّن ان الله تعالى قد انزل حكماً خاصا ــ وان لم يكن من ضروريات الاسلام حتى لو كان حكما استحبابيا ككون نافلة الصبح ركعتين ــ ثم ينكر هذا الحكم عن علم فانه مرتد وكافر باطناً ومعنويا وان لم يصدر حكم ارتداده ظاهراً، ولم ترتب آثار على انكاره. [3]

على اي حال ان ربوبية الله التشريعية تقتضي انتساب جميع شؤون التدبير وادارة

---

١. معارف القرآن ص ٥٤.　　٢. الحجر: ٢٩ الى ٣٣.

٣. لا نتحدث هنا عن الجانب الفقهي ــ وهو يهتم بالظاهر ــ فمن الناحية الفقهية لتحقيق وحفظ المصلحة الاجتماعية يعتبر الانسان الناطق بالشهادتين مسلما، ولايهمه انه يؤمن بتعاليم احكام الاسلام كلها أولا؟ ومن جهة اخرى يعتبر مسلما ما لم ينكر أحد ضروريات الدين، والذي يرجع الى انكار التوحيد والنبوة.

المجتمع اليه، فهو الذي يجب ان يضع القانون مباشرة اومع الواسطة لكي لايحدث شرك في التشريع، والقاضي والمنفّذ للقانون ايضا يجب ان يكونا منصوبين من قبله، والاّ فما هو الالزام الذي يتوجه الى الناس المخلوقين والمربوبين لله تعالى في ان يطيعوا ويتبعوا من لايراهم الله تعالى أهلا للحكومة والحاكمية؟

كما قلنا ان الآيات بهذا الشأن كثيرة، منها الآيات التي تتحدث عن ولاية الله العامة على جميع مخلوقاته والانسان قال تعالى:

﴿وما لَهُم مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ [١]

﴿وما لكُم مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ وَليٍّ ولا نَصيرٍ﴾ [٢]

﴿وهُو الوَليُّ الحَميدُ﴾ [٣]

﴿وكَفى باللهِ وَليّاً وكَفى باللهِ نَصيراً﴾ [٤]

﴿قُلْ أغيرَ اللهِ اَتخِذُ وَلياً فاطرِ السَّمواتِ والأرضِ وهُوَ يُطعِمُ ولا يُطعَم﴾ [٥]

﴿هُنالِكَ تَبلُو كلُّ نَفسٍ ما أسلَفَتْ وُردُّوا الىٰ اللهِ مَولاهُم الحَقُّ وضلَّ عَنهُم ما كانُوا يَفتَرونَ﴾ [٦]

على اي حال فان الله له الولاية على جميع مخلوقاته ـ ومنها الانسان ـ وتقتضى الولاية العامة [٧] هذه ان ينحصر جميع شؤون التدبير والرئاسة وادارة المجتمع بيده.

---

١. الرعد: ١٢.

٢. البقرة: ١٠٧، التوبة: ١١٦، العنكبوت: ٢٢ والشورى: ٣١.

٣. الشورى: ٢٨. ٤. النساء: ٤٥.

٥. الانعام: ١٤. ٦. يونس: ٣٠.

٧. ان ولاية الله ـ كرحمته ـ نوعان: ولاية عامة بالنسبة لجميع الموجودات وقد أشير اليها في الآيات في اعلاه، والاخرى الولاية والرعاية الخاصة التي جعلها الله لعباده الصالحين المتقين وهناك آيات عديدة تشير الى هذه الولاية قال تعالى:

﴿اللهُ وَليُّ الَّذينَ آمَنُوا يُخرِجُهم مِنَ الظُّلُماتِ الىٰ النّورِ﴾ البقرة: ٢٥٧

﴿لَهُم دارُ السَّلامِ عِندَ ربهِم وهُو وَليُّهم بِما كانُوا يَعملُونَ﴾ الانعام: ١٢٧

﴿واللهُ وَليُّ المتَّقينَ﴾ الجاثية: ١٩

﴿واعتَصِمُوا باللهِ هُوَ مَولاكُم فَنِعمَ المَولىٰ ونِعمَ النَّصيرُ﴾ الحج: ٧٨

﴿ذٰلكَ بأنَّ اللهَ مَولىٰ الَّذينَ آمَنُوا وانَّ الكافِرينَ لا مَولىٰ لَهُم﴾ محمد: ١١.

من شؤون تدبير البشرية وقسم من تدبير أمور العالم وهي تختص بالله سبحانه.

٨ـ ختاما، يستفاد من آيات كثيرة تصف الله تعالى بمختلف التعابير بانه رب العالم، ان تدبير المجتمع بيد الله سبحانه فقط، و«الرب» هو الذي يملك كل شؤون مربوبه، وله التصرف فيه كيفما شاء. هذا التصرف تكويني تارة ـ اي ان الرب يخلق مربوبه كما يحب ويربّيه ـ وتشريعي اخرى حيث يجعل له قانونا ويصدر أحكاما وضوابط بشأنه.

وقد ذكرنا في محله [١] ان الاعتقاد بان الله تعالى خالق ورب تكويني ورب تشريعي لكل ما سوى الله من ضروريات الدين الاسلامي، ويمثل الحد الادنى من العقيدة الواجبة واللازمة للمسلم، وعليه فان من لايعتقد بربوبية الله التشريعية يفقد الدرجه الاولى من الاسلام، ان سبب كفر إبليس ـ مع علمه بان الله تعالى خالق ورب تكويني واعتقاده بالمعاد ـ هو انكاره ربوبية الله التشريعية واعراضه عن أمر الله، قال تعالى:

﴿فاذا سَوَّيتُه ونفَختُ فيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَه ساجِدِينَ * فَسَجَد الملائكةُ كُلُّهم أجمَعُونَ * إلّا إبليسَ أبىٰ أنْ يَكُونَ مَعَ السّاجِدينَ * قالَ يا ابليسُ مالكَ ألّا تكُونَ مَع السّاجِدينَ * قالَ لَم اكُنْ لأَسجُدَ لِبَشرٍ خَلقتَهُ مِن صَلصَالٍ مِنْ حَمإٍ مَسنُونٍ *﴾ [٢]

ان مجرد العصيان والتمرد معصية عملية لا اكثر، ولكن هذه المعصية العملية كانت تحكي عن عقيدة ابليس الفاسدة وهي ان الله تعالى لايحق له ان يطلب السجدة من موجود شريف لموجود ضعيف، وهذا يرجع الى انكار الربوبية التشريعية لله تعالى. وعليه من تيقّن ان الله تعالى قد انزل حكماً خاصا ـ وان لم يكن من ضروريات الاسلام حتى لو كان حكما استحبابيا ككون نافلة الصبح ركعتين ـ ثم ينكر هذا الحكم عن علم فانه مرتد وكافر باطناً ومعنويا وان لم يصدر حكم ارتداده ظاهراً، ولم ترتب آثار على انكاره. [٣]

على اي حال ان ربوبية الله التشريعية تقتضي انتساب جميع شؤون التدبير وادارة

---

١. معارف القرآن ص ٥٤.
٢. الحجر: ٢٩ الى ٣٣.
٣. لا نتحدث هنا عن الجانب الفقهي ـ وهو يهتم بالظاهر ـ فمن الناحية الفقهية لتحقيق وحفظ المصلحة الاجتماعية يعتبر الانسان الناطق بالشهادتين مسلما، ولايهمه انه يؤمن بتعاليم احكام الاسلام كلها أولا؟ ومن جهة اخرى يعتبر مسلما ما لم ينكر أحد ضروريات الدين، والذي يرجع الى انكار التوحيد والنبوة.

المجتمع اليه، فهو الذي يجب ان يضع القانون مباشرة اومع الواسطة لكي لايحدث شرك في التشريع، والقاضي والمنفّذ للقانون ايضا يجب ان يكونا منصوبين من قبله، والاّ فما هو الالزام الذي يتوجه الى الناس المخلوقين والمربوبين لله تعالى في ان يطيعوا ويتبعوا من لايراهم الله تعالى أهلا للحكومة والحاكمية؟

كما قلنا ان الآيات بهذا الشأن كثيرة، منها الآيات التي تتحدث عن ولاية الله العامة على جميع مخلوقاته والانسان قال تعالى:

﴿وما لَهُم مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ﴾ [١]

﴿وما لكُم مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ وَليٍّ ولا نَصيرٍ﴾ [٢]

﴿وهُو الوَليُّ الحَميدُ﴾ [٣]

﴿وكَفى باللهِ وَليّاً وكَفى باللهِ نَصيراً﴾ [٤]

﴿قُلْ أَغيرَ اللهِ اَتَّخِذُ وَلياً فاطِرِ السَّمواتِ والأَرضِ وهُوَ يُطعِمُ ولا يُطعَم﴾ [٥]

﴿هُنالِكَ تَبلُو كلُّ نَفسٍ ما أَسلَفَتْ وُردُّوا الىٰ اللهِ مَولاهُم الحَقُّ وضلَّ عَنهُم ما كانُوا يَفتَرونَ﴾ [٦]

على اي حال فان الله له الولاية على جميع مخلوقاته ـ ومنها الانسان ـ وتقتضي الولاية العامة [٧] هذه ان ينحصر جميع شؤون التدبير والرئاسة وادارة المجتمع بيده.

---

١. الرعد: ١٢.

٢. البقرة: ١٠٧، التوبة: ١١٦، العنكبوت: ٢٢ والشورى: ٣١.

٣. الشورى: ٢٨. ٤. النساء: ٤٥.

٥. الانعام: ١٤. ٦. يونس: ٣٠.

٧. ان ولاية الله ـ كرحمته ـ نوعان: ولاية عامة بالنسبة لجميع الموجودات وقد أشير اليها في الآيات في اعلاه، والاخرى الولاية والرعاية الخاصة التي جعلها الله لعباده الصالحين المتقين وهناك آيات عديدة تشير الى هذه الولاية قال تعالى:

﴿اللهُ وَليُّ الَّذينَ آمَنُوا يُخرِجُهم مِنَ الظُّلُماتِ الىٰ النّورِ﴾ البقرة: ٢٥٧

﴿لَهُم دارُ السَّلامِ عِندَ ربِّهِم وهُو وَليُّهم بما كانُوا يَعمَلُونَ﴾ الانعام: ١٢٧

﴿واللهُ وَليُّ المُتَّقينَ﴾ الجاثية: ١٩

﴿واعتَصِمُوا باللهِ هُوَ مَولاكُم فَنِعمَ المَولىٰ ونِعمَ النَّصيرُ﴾ الحج: ٧٨

﴿ذلكَ بأنَّ اللهَ مَولىٰ الَّذينَ آمَنُوا وانَّ الكافِرينَ لا مَولىٰ لَهُم﴾ محمد: ١١.

الربوبية التشريعية لازم الربوبية التكوينية

ان الله تعالى هو الخالق ومفيض الوجود على كل شئ ـ سواه ـ ويعنى ذلك:

أولاً: كل موجود يتلقى وجوده ـ آناً بعد آن ـ منه سبحانه، فليس له وجود من نفسه ولا يمكن ان يتلقاه من أى شئ آخر.

ثانياً: هو الذي يعطي للمخلوقات كمالها، وكل موجود يتلقى كمالاته اللائقه منه تعالى، وبلسان فلسفي ان مفيض الوجود هو الله تعالى وحده، وبتعبير كلامي ان الربوبية التكوينية خاصة به. وفي القرآن الكريم اشارات الى هذه الربوبية التكوينية بالفاظ مختلفة ك: مُلك، ولاية أمر وتدبير الامر.

على اي حال ان كلّ شيء مدينٌ لله تعالى في وجوده وكمالاته ـ وهكذا جميع الاشياء يكون كلها لله ـ ومن بين هذه المخلوقات يتلقى الانسان وحده استكماله الارادي والحر أيضاً من الله سبحانه.

وقد اقتضت الربوبية الالهية التكوينية ان يحصل الانسان على كماله بارادته واختياره [1]، واقتضت ايضا ان تكون ارضية الاستكمال وتحصيل الكمال في متناول الانسان، فالانسان الذي ينبغي ان يطوي طريق الكمال بحسن اختياره يجب ان تتهيأ له ارضية الانتخاب من قبل الله تعالى. يجب ان يعطيه قوة معرفة الحسن والقبيح فبدونها لايمكنه ان يعرف الحسن والقبيح، فلا يستطيع ان يسير في طريق الخير أوالشر بحريته. الاّ أن هذا لوحده غير كافٍ بل ـ اضافة الى قوة المعرفة ـ لابد من وجود انجذاب للشر و الخير في الانسان، والاّ لن تكون أرضية الانتخاب الحر مهيّأة.

---

١. هنا يطرح هذا السؤال: اذا كانت شؤون الموجود كلها من الله وتستند الى مشيئته البالغة فما معنى ارادة الانسان الحرة واختياره؟

ابحثوا عن الاجابة المفصلة عن هذا السؤال في بحث «التوحيد الافعالي» و«الجبر والتفويض» في (تعليم الفلسفة ج ٢ ص ٣٥٨ وما بعدها) وهنا نقول باختصار: ان الانسان ليس مستقلا وغنياً عن الله تعالى في كل شأن من شؤون وجوده وحياته، وعليه فان كمالاته التي تحصل بارادته الحرة واختياره تكسب وجودها من الله ايضا، كما ان ارادة الانسان الحرة واختياره من الله ايضا، بعبارة اخرى ان الله تعالى قد افاض الوجود على ارادة الانسان وعلى الكمالات التي يمكن ان يحصل عليها من هذا الطريق.

وفي هذا الاتجاه اعطى الله تعالى لبني آدم قوة تشخيص الخير، من الشر والانجذاب والرغبة في كل من الخيرات والشرور، ففي باطن كل انسان ـ الى حدما ـ انجذاب الى الحق والخير، والصلاح كما يوجد انجذاب الى الباطل، الشر، الفساد والافساد، وربما يكون الانجذاب الى الباطل والشر اقوى في الكثير من الناس.

وبما ان العقل الانساني ـ قوة تمييز الخير من الشر ـ وحده لايكفي ويعجز غالبا عن درك المصالح والمفاسد الدنيوية والاخروية، وكذلك درك افضل الطرق للوصول الى المصالح الواقعية والسعادة الابدية، فقد وضع الله تعالى أحكاما وقوانين يستطيع الناس بها تحصيل مصالحهم ويعرفون طريق ومنهج تحقيقها.

ومن جهة اخرى لكي يوجد في باطن الانسان دافع لاطاعة الاحكام والقوانين ابلغه بها في صورة الاوامر والنواهي، وما ينبغي وما لاينبغي، لان في الجمل الانشائية تأثيراً نفسياً خاصاً تجذب الانسان نحو الاطاعة والعمل.

الربوبية التشريعية الالهية اذن غير منفصلة عن الربوبية التكوينية الالهية بل هي فرعها ونتيجتها، وبما ان وجود الانسان وارادته وكمالاته التي يكسبها وجميع النعم والمواهب التي يمكن ان يستعين بها في طريق الوصول الى كمالاته الحقيقية هي كلها من الله وجب ان توضع وتجعل الاحكام والقوانين الحاكمة على الحياة الفردية والاجتماعية للانسان من قبله وحده. وبالتالي لايملك ايُّ شخص حق التقنين والتشريع للناس الااذا كان مأذونا من قبل الله تعالى، وله اجازة مثل هذا العمل. ولذا يصرح القرآن الكريم بان اليهود والنصارى مشركون لاعتقادهم بنوع من الربوبية التشريعية لعلماء الدين.

﴿اتَّخَذُوا أَحبارَهُم ورُهبانَهُم أرباباً مِنْ دُونِ اللهِ والمَسيحَ ابنَ مَريمَ وما أُمِروا الاّ لِيعبُدوا إلهاً واحِداً لا إلهَ الاّ هُوَ سُبحانَهُ عَمّا يُشرِكُونَ﴾[١]

لا شك ان اليهود والنصارى لم يعتقدوا بان علماءهم ورهبانهم والسيد المسيح عليه السلام خالقون ومدبّرون للعالم ولم يمنحوهم الربوبية التكوينية، ودليل شركهم هو أنهم كانوا يطيعون علماء الدين ـ مطلقا وبدون مناقشة ـ معتقدين ان اطاعة علماء الدين وارباب

---

١. التوبة: ٣١.

الكنيسة واتباعهم واجبٌ في كل الاحوال، سواء تطابقت اقوالهم وافعالهم مع الاحكام والقوانين الالهية أم لا. ان شرك هؤلاء ـ طبعاً ـ في الربوبية التشريعية لانهم منحوا علماء الدين حق التشريع بصورة مستقلة عن الله تعالى. والقرآن الكريم يعتبر حتى المسلمين مشركين فيما لو اطاعوا الكفار والمشركين والمنافقين:

﴿وإنَّ الشَياطينَ لَيُوحونَ الىٰ اَولِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُم وإنْ اَطَـعتُموهُم انَّكُـم لَمُشرِكُونَ﴾[١]

منشأ اعتبار الاحكام والقوانين الالهية

قبل أن نمارس البحث عن هذا الموضوع نطرح المسألة بشكل أوسع ونسأل: في الأساس أيُّ الزام يدعو الانسان لاعتبار القانون والعمل به؟

في الاجابة عن هذا السؤال اختلفت رؤى فلاسفة الحقوق، فلاسفة الاخلاق وغيرهم من المفكرين، ولكن بما اننا بصدد مطالعة نص القرآن الكريم اكثر من اي شئ آخر، ولا نتطرق الى الموضوعات العقلية والفلسفية الاّ عند الضرورة، نكتفي هنا بذكر أهم الاجابات.

يعتقد البعض ان في الاجابة عن السؤال:«لماذا يجب ان نفعل هكذا؟» يمكن القول:«لأن القانون هكذا يقول» وفي الاجابة عن السؤال:«لماذا وضع المجلس التشريعي هذا القانون؟» يمكن القول:«لانه رأى ان تحقيق المصلحة الاجتماعية للناس يتوقف على تنفيذ هذا القانون»، وأخيرا لو سأل شخص:«لماذا يجب رعاية مصلحة الناس؟» للاجابة يجب القول: كما ان الانسان يعرف «الوجودات والاعدام» بعقله النظري فانه يدرك «ما ينبغي وما لاينبغي» بعقله العملي. وكما ان للعقل النظري قسمين: ادراكات نظرية وبديهية، ويجب رجوع النظريات الى البديهيات فكذلك العقل العملي ذو قسمين من الاحكام، ويجب رجوع نظريات العقل العملي الى البديهيات. ففي الادراكات النظرية

---

١. الانعام: ١٢١.

للعقلين يستمر التساؤل والبحث حتى تنتهي باحدى القضايا البديهية. ولامجال للمناقشة والبحث عن العلة في القضية البديهية الأولية، حيث يكون ثبوت المحمول للموضوع ضروريا وبديهيا، وبعبارة أُخرى للعقل النظري مجموعة «الوجودات والاعدام النهائية» تكون معلومة تلقائياً وبدون حاجة الى استدلال وبرهان، وكذلك للعقل العملي مجموعة بديهية من «ما ينبغي وما لا ينبغي» التي لاتحتاج الى دليل وبرهان. وفي الاصطلاح الفلسفي هذه قضايا ذاتية للعقل و«الذاتي لايعلل».

وعليه لو سئل:«لماذا تجب رعاية مصالح جميع الامثال في النوع؟» كان الجواب: «هذا الحكم من ذاتيات العقل العملي ولامجال للسؤال» وباختصار تعتقد هذه المجموعة بان ما يلزم الانسان لاعتبار القوانين واطاعتها هي مجموعة من الاحكام والادراكات العقلية العملية البديهية التي يمكن اطلاق «ما ينبغي النهائي» عليها.

ويقول بعض آخر إن الأمر لاينتهي هنا، فلا يزال السؤال باقياً-«لماذا تجب اطاعة حكم العقل العملي الضروري؟ ولو رفض شخص اتباع حكم العقل فماذا نصنع وكيف يمكن الزامه بالطاعة؟

ان لزوم اطاعة العقل يجب صدوره من مبدأ أشمل من العقل نفسه، وفي الحقيقة ان اطاعة العقل ـ بأمر الله تعالى ـ امر ضروري، أي كما ان سلسلة الممكنات يجب ان تنتهي بواجب الوجود بالذات، والّا لا يتحقق أي ممكن الوجود ـ في العالم الخارجي ـ فان مجموعة الاحكام القيمية والاعتبارية ايضا يجب ان تنتهي الى حكم واجب الوجود الذاتي أي الله تعالى ـ والّا لا يكون اي حكم قيمي واعتباري ذا قيمة واعتبار، فكما ان الله تعالى هو المبدأ لجميع الوجودات فهو المبدأ لكل الواجبات.

أية مجموعة يمكن قبول رأيها؟ في عقيدتنا ان الانسان لايملك عقلين ـ نظري وعملي ـ بل له عقل واحد ذو نوعين من الادراكات والاحكام: نظرية وعملية، والاحكام العقلية العملية ليست منفصلة ومستقلة عن احكامه النظرية، وعليه لانوافق المجموعة الاولى من المفكرين. اما المجموعة الثانية ـ التي سلّمت بان الاحكام القيمية والاعتبارية يجب انتهاؤها إلى الحكم الالهي وتستند الى الله تعالى ـ فليس لنا الاستسلام لها على

الإطلاق فقد ابتليت بتشتت الآراء والاختلاف في بيان هذه النقطة وهي: كيف تستند الاحكام القيمية والاعتبارية الى الله تعالى؟ أيُّ صفة الهية تضفي الاعتبار على الاحكام والقوانين الالهية وتوجب على الانسان اطاعتها؟

في الاجابة عن مثل هذه الاسئلة تنقسم المجموعة الثانية الى جماعات:

جماعة تقول: كون الله تعالى «عالما» يقتضي وجوب اطاعته. فالله تعالى لانه عالم مطلق ومطّلع على السر والعلن، وخبير بمصالحنا الواقعية وأفضل الطرق لتحققها، فان مايضفي الاعتبار والقيمة على الاحكام والقوانين الالهية ويلزم الانسان على اطاعته هو علمه تعالى المطلق.

وجماعة اخرى تقول: كونه تعالى «منعما» يقتضي وجوب اطاعته على جميع الناس، إذْ إنه هو الذي وهب النعم والعطايا المادية والمعنوية والظاهرية والباطنية للانسان وشكر المنعم واجب عقلي، فشكره تعالى اذن واجب، وبما ان الاطاعة أحد المصاديق الواضحة للشكر فان اطاعة الله تعالى تكون واجبة.

ان رؤيتنا هنا رؤية مستقلة ويمكن ان تُعتبر رأيا ثالثاً، ويستند كلامنا الى ركنين أساسيين:

الركن الاول: ليس الانسان ذا عقلين: نظري وعملي، وعليه لايوجد الى جانب البديهيات النظرية مجموعة من البديهيات العملية. ان احكام العقل العملية ليست منفصلة ومستقلة عن احكامه النظرية بل لها جذور فيها، واحكام العقل العملية كلها غير بديهية وتشبه الاحكام النظرية غير البديهية في وجوب انتهائها بمجموعة من الاحكام النظرية البديهية.

الركن الثاني: هناك فرق بين المعرفة والدافع: فلكي يختار الانسان اموراً فيها خيره، صلاحه، سعادته وكماله ينبغي توفر مقدمات[1] نؤكد على اثنين منها: الاولى ان يعرف خيره، صلاحه، سعادته وكماله. الثانية: ان يكون ذا دافع للعمل بهذه الامور، ولتحقق الاختيار والانتخاب من الضروري ـ اضافة الى العلم والمعرفة ـ وجود الرغبة

١. راجع معارف القرآن ١٦٠ ص ٤٢١ وما بعدها.

والدافع ايضا، فالعلم كمصباح السيارة والرغبة كالمحرك فيها.

وعليه لايكفي مجرد العلم والمعرفة الكاملة لامتثال حكم العقل اوحكم الله تعالى - ففي الكثير من الموارد يكون حكم القانون اوالعقل اوالله تعالى معلوما بوضوح ولكن لايعمل به - بل لابد من انضمام «الدافع» الى العلم والمعرفة لتتوفر ارضية العمل. على اي حال يجب التحدث عن كل من المعرفة والدافع بصورة مستقلة.

أما المعرفة فينبغي القول: ان المعرفة المؤثرة في الفعل الارادي للانسان هي المعرفة الحاصلة في نفسه، فهناك معارف لاتحصى تحصل خارج وجوده وللموجودات الاخرى، وليس لها أي تاثير على اعماله الارادية. بعبارة اخرى: ان اية معرفة - عملية اونظرية - ينبغي حصولها لعقل الانسان، وكل موجود آخر غيره - حتى الله تعالى - اذا كان ذا معرفة بشئ ما ثم بيّنه، فان بيانه لايؤثر على الفعل الارادي للانسان. أمّا اذا أدرك عقله ذلك فان اعماله الارادية سوف تتأثر بذلك. اذن كما ان عقل الانسان يدرك وجود الله سبحانه، فان وجوب اطاعته يجب ان يدركه ذلك العقل ايضا.

واما الدافع فبعد ان يدرك العقل ان عملاً يصب في مصلحته واتجاهها، وجب وجود دافع ليعمل بمقتضئ ادراك العقل وحكمه. هذا الدافع يجب ان يحصل في نفسه ايضا، يجب وجود ميل فطري في نفسه نحو خيره وصلاحه لكي يقدم على ذلك العمل. هذا الميل - طبعا - له فروع متنوعة تتأثر بمعرفة الانسان المتغيرة[1].

وباختصار: ان ما يدفع الانسان لفعل ارادي له جذور في نفسه، ان حسن وقبح الامور العملية يجب دركهما من قبل عقل الانسان نفسه لكي يؤثر على سلوكه، وان يكون له انجذاب فطري وباطني نحو الخير والصلاح والسعادة لكي يندفع نحوها ويعمل، فلو انعدم كل انجذاب ورغبة في الانسان تجاه عمل ارادي فانه لايقدم على ذلك العمل أبدا، وان رغب جميع سكان العالم فيه. ان الدافع لسلوك الانسان يجب ان يرجع إلى أمر ذاتي وفطريّ. اذن العوامل التي ترسم صورة الافعال الارادية للانسان تنشأ من مصدرين في داخل ذاته هما: العقل والانجذاب الفطري.

---

١. راجع معارف القرآن ١٦٠ القسم الثالث، ميول الانسان ص ٤٢١ وما بعدها.

ومن جهة اخرى فان هذا العقل وذاك الانجذاب قد أُودعهما الله تعالى في باطن الانسان، وهكذا ترجع القيم والكمالات ايضا الى الله تعالى، وعليه تنتهي جميع الامور إلى اللّه، وبالتالي فان صفة ربوبية الله تقتضي وجوب اطاعته على جميع البشرية.

كونه تعالى منعماً

قلنا ان بعضاً يعتقدون ان كونه تعالى «منعما» يوجب لزوم اطاعته.

وفي المقابل يمكن القول: اولاً: ما الدليل على وجوب شكر المنعم؟ ثانياً ان «شكر المنعم» ذومراتب ودرجات مختلفة ويضم مسلسلاً طويلا، فان كان المراد هو وجوب جميع المراتب والدرجات، لزم ان يقولوا ان جميع الناس يجب ان تكون عبادتهم كعبادة الانبياء والمعصومين عليهم السلام في حين انهم لايعتقدون بذلك. وان كان المراد وجوب الحد الادنى كالشكر باللسان، فان هذا ايضا غير مقبول.

ويمكن القول: ان شكر المنعم ـ على الاقل ـ يقتضي هذا المقدار، وهو احتراز اي تصرف بالنعم بدون اذن واجازة المنعم، وبما ان جميع النعم من الله تعالى اذن لايمكن التصرف في اية نعمة بدون اذن واجازة، وهذه هي وجوب إطاعة الله الشاملة.

الاجابة عن بعض الشبهات

الشبهة الاولى: على اساس رؤيتنا يجب استناد القوانين الحقوقية الى الواقعيات نفس الأمرية. اذن ينبغي اعتبار علم الحقوق من العلوم الحقيقية، لان العلم المذكور يتحدث عن الارتباط العلي والمعلولي بين الافعال الاجتماعية للانسان وآثارها، وهذا الارتباط من الامور الحقيقية.

من جهة اخرى، من المسلم تقريبا ان علم الحقوق من العلوم الاعتبارية.

فهل علينا أن نعتبر علم الحقوق من العلوم الحقيقية وقسما من الفلسفة أم من العلوم الاعتبارية؟

الجواب: للاجابة عن السؤال ينبغي أولا بيان المراد من «علم الحقوق».

ان علم الحقوق يأتي ـ على الاقل ـ باحد المعاني الثلاثة التالية:

أ ـ اكثر المعاني شيوعاً هو «انه العلم بالضوابط الحاكمة على المجتمع»، وبهذا المعنى فان الحقوقي هو العالم بالضوابط الحقوقية، ان علم الحقوق بهذا المفهوم لايكون من العلوم الحقيقيه والفلسفية بل يكون نقليا وتاريخيا، وطريقة التحقيق فيه هي الطريقة المتبعة في سائر العلوم النقلية والتاريخية نظير البحث عن اسناد الاحكام ومداركها.

ويكون قسم من علم الفقه الذي يتكفل بيان الضوابط التي يجب ان تحكم الامة الاسلامية ـ بهذا المعنى ـ علم الحقوق [1].

ب ـ يستعمل علم الحقوق احيانا بمعنى «فلسفة الحقوق» والمراد منها البحث عن الاصول الحاكمة على الانظمة الحقوقية. ان علم الحقوق بهذا المعنى يتولى مسائل من هذا القبيل: لماذا تكون القواعد والاحكام الحقوقية ملزمة ويجب على الجميع اتباعها؟ ما هو المبنى لقيمة هذه القواعد والاحكام؟ ما هي اوصافها وما هو هدفها الذي تتوخاه؟ هل يجب الفصل بين الحقوق والاخلاق والدين؟ هل يمكن اعتبار القانون الذي لايبتني على العدالة قانوناً حقيقيا؟ ما هو معيار تميّز القانون الصالح عن الطالح؟ هل للحقوق منطق ومنهج خاص تجاه العلوم الاجتماعية الاخرى؟ ما هو دور التغيرات الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية وهكذا الدين والاخلاق في ايجاد وتغيير القواعد الحقوقية؟

هذه المسائل ومئات المسائل الاخرى ـ التي لايمكن للادمغة الباحثة ان تمر بها سريعاً وبلا تأمل ويتم البحث والاجابة عنها في فلسفة الحقوق (علم الحقوق بالمعنى الثاني) بمنهج عقلي واستدلالي. واضح ان علم الحقوق ان اعتبرناه بمعنى فلسفة الحقوق فبما ان طريقة التحقيق في مسائلها تكون عقلية فانه من العلوم الحقيقية ويعتبر جزءاً من الفلسفة والحكمة العملية، واسم «فلسفة الحقوق» يشير ايضا الى هذه النقطة.

---

١. ان مجموعة الضوابط الحاكمة على المجتمع ـ طبعا ـ لها لون من الواقع، ولذا فان علم الحقوق ـ وهو العلم بمثل هذا الواقع ـ يمكن ان يكون علما حقيقياً، ومع ذلك ليس علما فلسفيا وحقيقيا تاتي فيه طريقة البحث العقلي.

ج ـ نعتقد ان القوانين الحقوقية يجب ان تكون تابعة للمصالح والمفاسد نفس الأمرية، ويمكن اطلاق «علم الحقوق» على العلم الذي يتولى دراسة قضية موافقة القوانين المتنوعة مع المصالح نفس الامرية وعدم موافقتها. واضح أن علم الحقوق سيكون بهذا المعنى من العلوم الحقيقية والفلسفية، لان البحث عن الارتباط العلّي والمعلولي في موارد خاصة بحث حقيقي في الاساس، سواء توصلنا من معلول خاص الى علته أو من علة خاصة الى معلولها. طبيعي ان اثبات موافقة وانسجام القانون مع المصلحة الواقعية للناس صعب للغاية، ولو لوحظت السعادة الابدية والكمال الغائي للناس ايضاً في اعداد نظام حقوقي ازداد الامر صعوبة.

الخلاصة: ان علم الحقوق بمعناه الاصطلاحي ـ دراسة الانظمة الحقوقية التاريخية المعتبرة في الوقت الحاضر أوالماضي ـ من العلوم التاريخية والنقلية. ولو لاحظنا علم الحقوق بمعنى فلسفة الحقوق اوبالمعنى العلمي وفيه يبحث عن انسجام القوانين الحقوقية مع المصالح الواقعية أو عدم انسجامها كان في اللحاظين علما حقيقيا ومن فروع الفلسفه العملية.

الشبهة الثانية: ان المفاهيم التي يستخدمها افراد الانسان في المجتمع، مفاهيم مقتبسة من النماذج الحقيقية، وبسبب الحاجة والغايات التي يسعون لتحقيقها يستعملونها في مواضع اخرى على نحو المجاز والاستعارة. السؤال هو: ان الله تعالى ـ وهو منزّه عن كل حاجة ـ لماذا يستعمل هذه المفاهيم الاعتبارية؟ وبعبارة اخرى ان استعمال المفاهيم الاعتبارية في الانظمة الحقوقية البشرية له مبرّر هو احتياج الناس إلى هذه الاعتبارات، ولكن لماذا بينّت القوانين الالهية بصورة اعتبارية وانشائية وهو سبحانه منزّه عن كلّ حاجة؟

الجواب: صحيح ان الله ليس بحاجة للاعتبار، وفي العالم الربوبي اساساً لامجال للاعتبار، الفرض، الاستعارة والمجاز، ولكن من جهة اخرى لاننسى ان مخاطبي الخطابات الالهية والمكلفين بالتكاليف الشرعية، أناس قامت حياتهم على هذه المفاهيم الاعتبارية، وعليه فان استعمال المفاهيم الاعتبارية، المجاز، الاستعارة، التشبيه، التمثيل

ونظائرها ـ في كلام الله سبحانه ـ يكون بلحاظ المخاطبين والمكلفين. ان افراد الانسان باستخدام هذه الاساليب يزيدون من جمال الكلام وعذوبته، فلو استخدمنا المفاهيم الحقيقية فقط في الاقوال والكتابات وتركنا هذه الاساليب لاختفت نكات لطيفة وظريفة كثيرة. واستعمال هذه الاساليب الادبية والفنية في كلام الله سبحانه واقوال المعصومين عليهم السلام ليس نقصا فحسب، بل هو من المحسّنات اللفظية، لأنّ ابلاغ مراد المتكلم يتم بنحو أفضل وتزداد بلاغة الكلام وجماله وجذابيته.

الشبهة الثالثة: ان الانظمة الحقوقية التي ليس لها مستند حقيقي ويعتقد واضعوها ان قوام الاحكام والضوابط الحقوقية إنما هو باالاتفاق والاعتبار يحق لها ان تستعمل المفاهيم الاعتبارية، ولكن ـ في الانظمة الحقوقية الالهية ونحن نعتقد أن جميع الاحكام والضوابط الحقوقية تستند الى الواقعيات ـ فلماذا نستعمل المفاهيم الاعتبارية؟ أليس من الافضل ان نبيّن الاحكام والقوانين الحقوقية بصورة القضايا الحقيقية، فمثلا بدلاً من ان تقول: «يجب انجاز هذا العمل» نقول:«هذا العمل له تاثير ايجابي في تحقيق المصلحة الواقعية» أو«هذا العمل علة لتحقق ذلك الهدف» فما الحاجة التي تلزمنا استعمال المفاهيم الاعتبارية؟

الجواب: لحل هذه الشبهة ـ وهي اقوى من الشبهة السابقة ـ يجب الالتفات الى ان في الحقوق تارة تكون المفاهيم الاعتبارية موضوعات القضايا وتارة محمولاتها وتارة تكون القضايا نفسها على شكل أمر أونهي. فمثلا نتحدث تارة عن المالكية، الزوجية، الرئاسة، الحكومة اوأي مفهوم اعتباري آخر ونجعل امثال هذه المفاهيم موضوعات للقضايا وتارة نحمل مفاهيم نظير: الواجب، الحرام، على موضوعات، وتارة نأمر وننهى فنقول:«ادفعوا الزكاة» و«لاتسرقوا»

كل قسم من هذه الاقسام الثلاثة له جواب مستقل:

١ ـ الدافع لاستعمال مفاهيم اعتبارية ـ كموضوعات للقضايا ـ هو تسهيل التفاهم، وكنموذج نضرب مفهوم «المالكية» كمثال وهو ـ في الاصطلاح الحقوقي ـ مفهوم

اعتباري، ومقتبس كجميع المفاهيم الاعتبارية من نموذج حقيقي[١]. لتسهيل التفاهم يقال بدلاً من:«هذا الكتاب مختص بعلي وعلي له الحق في اطار القانون ان يتصرف فيه كيفما يشاء ويمنع الآخرين من التصرف فيه، عدا وجود موانع شرعية كحكم الافلاس» عبارة «علي مالك هذا الكتاب».

واضح ان العبارة القصيرة الاخيرة في الوقت الذي تفيد مضمون تلك العبارة الطويلة سهلت التفاهم كثيرا.

مثال آخر: ان مفهوم «الزوجية» في الاصل من اوصاف العدد ثم اطلق «زوج» على انسانين يعقدان بينهما عقد النكاح مجازا واستعارة. هنا ايضا بدلاً من ان يقال:«هذه المرأة لها علاقات جنسية مع هذا الرجل فقط، وهذا الرجل يدفع مؤونة الحياة والأبناء الذين تلدهم هذه المرأة ويتعلقون بهذا الرجل و...» يقال:«هذا الرجل وهذه المرأة زوجان» فالجملة الاخيرة تفيد مفهوم جميع الجمل العديدة بسهولة اكبر. في الحقيقة ان مفهوم «الزوجية» الاعتباري رمز مختصر يشير الى مجموعة من الواقعيات، اي بدلاً من احضار مجموعة من الواقعيات في الذهن اوالكلام نستخدم مفهوم الزوجية.

لايفوتنا ان نذكر ان قولنا:«الزوجية كرمز اختصاري ومفهوم اعتباري واتفاقي» لايعني ابداً عدم وجود واقعية. فالواقعية هي مجموع السلوك المتبادل بين المرأة وزوجها. الترابط المتبادل بين المرأة والرجل يمكن ان يكون في صور مختلفة واسم احدى هذه الصور ـ في الرؤية الشرعية ـ هو الزوجية. لو ارتضى رجل وامرأة بحدود وضوابط معينة وعملا بها في ظروفها المناسبة يمكن اعتبارهما زوجا. ان تقبّل هذه الحدود والعمل بمقتضاها واقعيات تنتج آثاراً ونتائج حقيقية من قبيل الحيلولة دون نشوء آلام روحية لكل من المرأة والرجل، الوقاية من اختلال النسل، ارضاء مشاعر الاطفال و...وعليه فان التسليم للحقوق والتكاليف، والعزم على العمل بمقتضاها، العمل بها وآثارها

١. بعض الفقهاء والحقوقيين يعتبر النموذج الحقيقي من مقولة «الاضافة» وبعض آخر من مقولة «الكيف» وبعض من مقولة «الجِدَة» واعتبره اشخاص كالمرحوم العلامة الطباطبائي(ره) مأخوذاً من الارتباط الوجودي بين المالك والمملوك التكويني، كالترابط بين نفس الانسان والصور الذهنية التي يصنعها وفي رأينا ان الرؤية الاخيرة هي الأصوب.

الفردية الاجتماعية كلها أُمور واقعية، والعنوان الذي نختاره لهذهِ المجموعة من الامـور الحقيقية هو ـ فقط ـ عنوان اتفاقي واعتباري. في العلوم الطبيعية والرياضية ايضا يستفاد ـ للاشارة الى الامور الحقيقية والتكوينية ـ من الرموز والحروف الاتفاقية، وليست الغاية من ذلك الاّ تسهيل وتعجيل التفاهم. ان اعتبارية واتفاقية رمز اختصاري لايعني أبداً ان المورد الذي يرمز اليه لا واقعية له أبداً.

٢ ـ اما المفاهيم الاعتبارية التي تستعمل كمحمولات للقضايا الحقوقية فانها تحكي عن ضرورة المعلول بالقياس الى العلة. فمثلا حينما يقال: «يجب قطع يد السارق» فان هذا الحكم يعني «ان قطع يد السارق يمنع الخيانة في اموال النـاس وحـدوث الهـرج والمرج» ويعني وجود ارتباط علّي ومعلولي بين قطع اليد وبين الأمـن المـالي لابـناء المجتمع، اذن يجب قطع يد السارق (العلة) ليتوفر الأمن المالي لابناء المجتمع (المعلول).

٣ ـ قد تصور قضية حقوقية بمجموعها في اطار جملة انشائية بصورة أمر ونـهي. والسؤال هو: لماذا يأمر افراد الانسان وينهون؟

بمقدار ما يشير اليه التاريخ، كان بين الناس دائما أمر، دستور ونهي، فالأب في الأُسر التي محورها الأب، والأم في الاسر التي محورها الأم ورئيس القبيله في القبائل يصدر أوامر الى من هو تحت يده، وقد تحولت هذه الاوامر والنواهـي تـدريجا الى قـوانـين اجتماعية وحقوقية والقت بظلالها على المجتمع كله. ومن المسلّم به ان الأمر له جذور فطرية وهو مقتضى القريحة الانسانية، ولعل الآمر لايعي علة أمره ولكن هذا العـمل له حكمة وتترتب عليه المصلحة.

لفهم هذه الحكم وتلك المصلحة ينبغي الالتفات الى عدة نقاط:

أ ـ ان المجتمع لاينسجم مع الهرج والمرج واللاقـانون، ولحـدوث وبـقاء الحـياة الاجتماعية تبرز الحاجة المـاسة والاكـيدة للاحكـام والضـوابـط، ولاحـلال النـظام والانسجام الاجتماعي ولكي ينال ابناء المجتمع اهدافهم لابد من وجود القانون. القوانين الاجتماعية والحقوقية اذن ليست كالقوانين الفيزيائية، الكيميائية، المكـانيك والعـلوم الكثيرة الاخرى التي لا يحدث الجهل بها خللا في حياة الناس، فقد ولد الناس وعاشوا

ورحلوا آلاف السنين دون ان يطلعوا على نزر يسير من هذه القوانين، بينما لايستطيع مجتمع ـ مهما كان صغيراً وبسيطا ـ ان يواصل حياته بدون مجموعة من الاحكام والضوابط الاجتماعية.

ب ـ ان وضع وتحديد الضوابط الاجتماعية والاحكام التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة للناس عملية جسيمة وصعبة للغاية، ولن يتأتى لكلّ شخص ان يتوفق لذلك، اذ تجب ملاحظة المئات والآلاف من العلاقات الواقعية والحقيقية واجراء المقايسة فيما بينها، ويجب محاسبة المصالح والمفاسد بعضها الى جنب البعض الآخر، وملاحظة المحصلة هل تتضمن مصلحة الالزام أم لا؟ لان كل قانون بلا شك يمكن ان يستتبع ـ اضافة الى فوائده ـ أضراراً، وعليه من الضروري دراسة مجموع النتائج الطيبة والسيئة لقانون ما ـ في جميع ابعاد الحياة ونواحيها ـ لكي يعلم ان هذا القانون ـ بصورة عامة ـ مفيد للمجتمع أو ضار؟ واضح ان مثل هذه المقايسات والاختبارات لاتتحقق على يد أناس اعتياديين، ولايستطيع كلُّ شخص ان يضع قانونا جيداً ومفيدا.

ج ـ حتى الذين توفقوا لوضع قوانين جيدة لايستطيعون اثبات حسن تلك القوانين ببساطة الى عموم الناس، لانهم غير قادرين على بيان النتائج الواقعية التي تترتب على العمل بها للناس لكي يدركوا ان القوانين المذكورة تضمن سعادة دنياهم وآخرتهم حقا، لان النتائج العملية للقوانين الحقوقية لاتكون ملموسة في مدة قصيرة. ان عموم الناس لايدركون قوانين العلوم الطبيعية المكشوفة، ولكن بما ان آثار نتائج تلك القوانين تدرك جيداً في المجال الصناعي، إذ يلاحظون انواع واشكال المكائن والاجهزة الصناعية في حياتهم اليومية، فيعتقدون بصحة وحقانية قوانين العلوم الطبيعية الظاهرة. ان المهن والصناعات ـ اضافة الى آثارها ونتائجها في الحياة الانسانية ـ تتصف بهذه الخصيصة وهي انها تدفع الناس للتصديق بصحة الضوابط والقوانين التي لايدركونها أبدا. ولكن الذي يكشف عن القوانين الاجتماعية والاحكام التي تضمن سعادة الانسان وفلاحه في العالَمين كيف يثبت للناس صحة تلك القوانين؟ فمثلا باي اسلوب يمكن اثبات ان سهم الرجل يجب ان يكون مثلي سهم المرأة؟ وأي آثار ونتائج سيئة تترتب على تساوي سهم

الارث بين الرجل والمرأة؟ من الممكن ان لاتظهر هذه الآثار لمدة طـويلة جـداً، أو ان الخلل الحاصل عن ذلك والذي يتوجه الى المجتمع تفترض له علل وعوامـل اخـرى. وعليه لابد ـ لتحقيق ورعاية المصالح الواقعية للناس ـ من اصدار الاحكام على شكل اوامر ونواهٍ، ودعوة الناس بصورة اكيدة لتنفيذها.

من جهة اخرى قد يكون هناك طريقان اوعدة طرق لتحقيق المصلحة، هذه الطرق متساوية في هذا الامر، ولكن اذا لم يتعين احدها وأراد كل فرد ان يسير في الطريق الذي يحب انعدمت تلك المصلحة تماما، كالتعليمات والضوابط الخاصة بحركة مرور وسائط النقل الموضوعة لسلامة ارواح الناس، لهذا الهدف لايفرق ان تتحرك وسائط النقل من ناحية اليمين من الشارع اواليسار ولكن بشرط ان يتحرك الجميع في اتجاه واحد، فاذا تحركت مجموعة من جهة اليمين واخرى من جهة اليسار تعرض الجميع للخطر. في مثل هذه الموارد ـ لضمان المصلحة العامة ـ يجب الاحتراز من الحرية وتعيين احد هذه الطرق، وان لم تكن خصوصية لاي طريق.

اذن لحل الشبهة المذكورة ـ في الشق الثالث ـ يمكن القول باختصار:

اولاً: المجتمع في حدوثه وبقائه بحاجة ماسة الى القوانين الاجتماعية والحقوقية.

ثانياً: ان وضع القوانين والاحكام التي تضمن سعادة الناس الدنيوية والاخروية لايصح من كلّ شخص.

ثالثاً: حتى لو توفق بعض لوضع مثل هذه القوانين، فانهم يعجزون عن بيان حسن وصلاح تلك القوانين الى عموم الناس لكي يطبقوا القوانين المذكورة عن رضا ورغبة.

رابعاً: لتحقيق المصلحة قد توجد عدة طرق مختلفة فيجب تعيين أحدها، والاّ فسوف تنعدم المصلحة تماما وعليه يجب اصدار القوانين الاجتماعية والحقوقية بصورة الامر والنهي والتكليف والالزام ـ لابصورة الجمل الخبرية ـ لكي لايبقى مجال للمناقشة ويتعين طريق من بين عدة الطريق وبذلك لا تفوت أية مصلحة.

لحل الشبهة الثالثة نقول باختصار: ان المفاهيم الاعتبارية التي تمثل موضوعات للقضايا الحقوقية تسهل عملية التفاهم، اما التي تشكل محمولات للقضايا الحقوقية فانها

تبين الارتباط بين العلة والمعلولات الاجتماعية، والحاجة الى القضايا الانشائية والاعتبارية تنشأ من حاجة كل مجتمع الى القوانين التي تضمن سعادة الناس في الدنيا والآخرة، هذه القوانين اذا كانت بصورة جمل خبرية تبين فقط الارتباط بين السلوك الاجتماعي وبين المصالح نفس الامرية فانها لاتكون نافعة، ولذا يجب اعداد وطرح القوانين بصورة الامر والنهي ودعوة الناس بحزم لتطبيقها.

الشبهة المذكورة قاموا بحلها ايضا بطريق آخر وقالوا: ان الافعال الارادية للانسان ـ الفردية أوالاجتماعية ـ لا تنجز بدون المفاهيم الاعتبارية. والمفاهيم الاعتبارية مختصة بالعقل العملي وهو القوة التي تحدد الافعال الارادية الخاصة بالانسان في الموارد الجزئية. فمثلا: ما لم يتصور الانسان جميع المصالح والمفاسد المترتبة على «الكتابة» ولايقايس فيما بينها ويصل الى هذه النتيجة «يجب ان اكتب»، فانه لايمسك القلم أبداً. وكل الافعال الارادية هكذا، أي مالم يرتسم المفهوم الاعتباري «يجب» في ذهن الانسان، فانه لايخرج من حالة الشك والحيرة ولا يباشر بأي عمل وعليه فان العقل العملي قبل اي فعل ارادي ينشئ «يجب».

في الامور الاجتماعية يحتل المقنن ـ ويمثل العقل العام وعقل المجتمع، وأُفق نظرته أبعد من أُفق نظرة اي فرد في المجتمع ويرى ما هو ابعد من المصلحة الفردية وهو المصلحة العامة ـ موقع العقل العملي، ويأمر بدلاً عنه بان يعمل الجميع أوفئة ماهكذا ولايعملوا هكذا، من هنا تنشأ الحاجة الى المفاهيم الاعتبارية.

اننا لانسلم بان الافعال الارادية مسبوقة بالمفاهيم الاعتبارية، وفي تصورنا لتحقيق الفعل الارادي يكفي ان يرئ الفاعل ذلك الفعل وسيلة مناسبة لبلوغ هدفه وان لم ينشأ في نفسه مفهوم «يجب» أو ان لايوجد عقل عملي أصلا ـ بعنوان المنشئ لما ينبغي وما لاينبغي ـ فمثلا: اذا كان شخص جائعاً والطعام حاضر ولا يوجد مانع فيقول لنفسه «يجب الاكل» ثم يباشر الأكل. هذا الـ «يجب الاكل» ليس مفهوما انشائياً بل ادراكا لهذا الامر الواقعي وهو ان الأكل لذيذ ويرفع الجوع، ان فهم هذه العلاقة التكوينية كافٍ لمبادرته بالاكل ولا حاجة لانشاء «يجب» في ذهنه.

في الشؤون الاجتماعية كذلك، فبعد أن لاحظ المقنن جميع المصالح والمفاسد وقايس فيما بينها وقام بانشائها على صورة قانون، ينبغي ان يرى كل فرد من ابناء المجتمع مصلحته في العمل بهذا القانون، لكي ينشأ فيه الدافع للعمل ثم يعمل والاّ فان القانون سوف لايطبق.

الشبهة الرابعة: ان الله وحده له حق التشريع في الاسلام والاديان السماوية الاخرى فلا مجال للتشريع في المجتمع الاسلامي ولايجوز للحكومة الاسلامية ان تكون ذات سلطة تشريعيه.

الجواب: للاجابة عن هذه الشبهة ينبغي الالتفات لعدة نقاط:

أ ـ ان اختصاص التشريع بالله تعالى لايعني ان القوانين توضع وتحدد بصورة مباشرة وبلا واسطة من قبل الله تعالى، بل من الممكن ان يفوّض الله إلى بعض الاشخاص كرسول الاسلام الكريم ﷺ والائمة الاطهار عليهم السلام وضع قسم من القوانين، ولايتنافى ذلك مع الربوبية التشريعية الالهية، لان من يتولى وضع بعض القوانين بامر الله تعالى يكون ما يضعه قانونا إلهيا. ان ما تنفيه وننكره بشدة هو ان يقوم اشخاص بوضع القانون بدون اذن من الله. كما هو الحال في التكوينيات، فاننا لاننكر تاثير العلل المتوسطة أبداً، بل نرى ان تاثيرها يكون باذن الله، حتى الخلق والاحياء يمكن ان يتم على يد اشخاص كالسيد المسيح عليه السلام باذن الله.

ب ـ تكون القوانين الحاكمة على المجتمع على ثلاث مجموعات:

المجموعة الاولى: وهي القوانين العامة والثابته في منظار المقنن على الاقل، وتغييرها يسبب تغيير النظام كالقانون الاساسي في بلدان العالم.

المجموعة الثانية: وهي القوانين التي ليست عامة وثابته بشكل معتنى به، وفيها اقتضاء التغير، وان لم تتغير بسرعة، كالقوانين المصادق عليها في المجالس التشريعية.

المجموعة الثالثة: وهي القوانين القابلة للتغيير بشدة كالتعلميات والنظم التنفيذية، هذه المجموعة من الضوابط من الممكن ان تتغير بسرعة، حتى ان بعض المقررات في وزارتين في زمان واحد قد لايكون واحداً. ان وضع مثل هذه القرارات ـ في

النظم المعاصرة في العالم ـ من صلاحيات السلطة التنفيذية لاالتشريعية، فمجلس الوزارء أوالوزير أوالمدير العام يمكن ان يضع هذه الضوابط في نطاق مسؤوليته ويعممها. وفي الماضي ايضا وان لم يكن هناك فصل بين السلطات بشكل رسمي وقانوني، ولكن كان كل مسؤول يحدد كيفية تنفيذ القانون في نطاق مسؤوليته، ثم ان ارجاع هذه الضوابط الى السلطة التشريعية يستتبع اللاانظام وتاخير الاعمال.

البحث حول المجموعة الاولى والثانية، فعندما نقول: ان الله تعالى هو الذي يجب ان يضع القوانين فان مرادنا بالدرجة الاولى هو القوانين العامة والثابتة. لاشك ان بعض الأمور والشؤون الانسانية تحظى بالدوام والخلود، ولن يتمكن اي عامل ـ نظير الزمان، المكان، لون الجسم والعنصر ـ تغيير هذه الامور والشؤون، ان القوانين التي توضع لتحقيق المصالح المتعلقة بهذه الامور هي قوانين دائمة وخالدة ويجب وضعها من قبل الله تعالى.

أما البعض الآخر من الشؤون الانسانية فانها تتغير بتغير الزمان، المكان، العنصر و...والمصالح والمفاسد المترتبة عليها ـ طبعا ـ تتحول أيضاً وتتبدل، ولذا فان القوانين التي توضع لتحقيق مثل هذه المصالح المتغيرة يجب ان تخلو عن الجمود والسكون، من الممكن ان يتطابق الكثير من الامور الاجتماعية في ظروف اجتماعية مع المصلحة العامة ولايتطابق في ظروف اخرى، فليس دائما اذا كانت في حكم مامصلحة اجتماعية في فترة زمنية ان يكون الحكم نفسه ذا مصلحة لجميع المجتمعات والازمنة. ولتحقيق هذه المصالح المتغيرة تبرز الحاجة الى قانون يتغير حسب الظروف، فمثلا لايمكن الزام شعوب الكرة الارضية ـ مع اختلافها الشديد في اللغات واللهجات ـ باستخدام اللغة العربية في البيع والشراء، لان البيع والشراء من الاعمال التي يمارسها اغلب الناس عدة مرات في اليوم الواحد، فاذا كان استعمال اللغة العربية عند البيع الشراء الزاميا سبّب ذلك عسراً وحرجاً بخلاف النكاح والزواج اذ ربما لايتحقق في عمر الانسان اكثر من مرة واحدة.

في الاسلام توضع هذه المجموعة من القوانين المتغيرة من قبل الرسول الاكرم ﷺ واوصيائه المعصومين عليهم السلام وفي عصر الغيبة من قبل نوّابهم باذن الله تعالى، وفي

الاصطلاح الفقهي يكون وضع هذه القوانين المتغيرة في عصر الغيبة من مسؤوليات حاكم الشرع والولي الفقيه، وبدوره يمكن ان يوكل بعض صلاحياته الى مؤسسة (نظير مجلس الشورى الاسلامي).

الحياة الاجتماعية

من الضروري ان يعيش الانسان حياة اجتماعية، ويتحقق الهدف من خلق الانسان في حالة ممارسة الناس الحياة الاجتماعية، يتعاونون فيما بينهم ويسخّر بعضهم بعضاً. وبملاحظة الهدف من الخلق والحياة الانسانية يقضي العقل بضرورة وجود حياة اجتماعية، وليس الامر طبعا بان يجبر عامل الانسان على ذلك، أو ان يقوم عامل غريزي وأعمى بتهيئة اسباب حدوثها وبقائها. صحيح ان الناس ذوو مستويات مختلفة في تشخيص الهدف والسعي نحوه وليسوا في درجة واحدة من المعرفة والوعي واتّباع العقل، ولكن على اي حال ليست الحياة الاجتماعية الانسانية كالحياة الاجتماعية للنمل والنحل حياة غريزية وبدون هدف واع، بل حياة انتخابية وفي الانتخاب يكون للعامل العقلاني تاثير كامل وقاطع، ويكون تارة واعيا تماما وتارة شبه واعٍ وبصورة ارتكازية.

الهدف من الحياة الاجتماعية

الهدف من الحياة الاجتماعية هو بلوغ الانسان الى كماله الغائي الذي يتحقق كنتيجة للافعال الارادية. وعليه فان أفعال الانسان الارادية الاجتماعية لها ارتباط واقعي وتكويني مع الهدف المذكور. فكما ان لكل فعل ارادي ـ شئنا أم أبينا ـ في الحياة الفردية ارتباطاً ايجابيا او سلبيا مع الهدف المتوخى من الحياة الفردية ـ وليس كل فعل مؤثراً في تحقيق الهدف المتوخى، بل ان بعض الافعال يقرب الانسان من الهدف وبعض آخر يبعده عنه ـ فكذلك في الحياة الاجتماعية يكون كل فعل ارادي اما منسجما وباتجاه الهدف المتوخى من الحياة الجماعية اولا يكون كذلك، فاذا كان كذلك فانه سلوك جيد ومُجاز

والاّ فانه غير حسن وممنوع.

ان تقسيم افعال الانسان الارادية اساسا الى حسن وسئ وإعداد نظام قيمي للحياة الانسانية ناشئ من هذه الحقيقة وهي ان الانسان موجود مختار، وفي كل لحظة من حياته يواجه طرقا وأعمالا عديدة ومتنوعة، بامكانه ان يختار ما يريد بحرية تامة. فكل واحد من هذه الطرق والاعمال اذا كان باتجاه يوافق الهدف من الحياة كان حسنا ولائقاً وان كان باتجاه معاكس كان سيئا وغير مناسب، لان افعال الانسان الاجتماعية جزء من افعاله الارادية، ودرجة حسن كل فعل ارادي تتناسب مع درجة تقريبها من الكمال الغائي، ودرجة السوء في كل فعل ارادي تتناسب مع درجة إبعاده من الكمال النهائي.

بعبارة اخرى ليس للانسان حياتان مستقلتان ذواتا أهداف مستقلة، بل ان الحياة الاجتماعية جزء من حياة الانسان، وعليه يجب ان يكون الهدف من الحياة الاجتماعية هو الهدف من كلّ حياته، وقد ذكرنا آنفا[١] ان المجتمع ـ في رؤيتنا ـ أمر اعتباري وغير اصيل، والموجود حقيقة هو الفرد، والفرد الانساني يجب ان يصل الى سعادته الابدية. ان الحياة الاجتماعية منحصرة في هذا العالم وهدفها القريب دنيوي، وهذا الهدف القريب يجب ان يكون وسيلة لنيل الهدف الاصيل وهو السعادة الابدية والكمال الغائي. الحياة الاجتماعية اذن ليست مطلوبة ذاتاً، بل هي مطلوبة لان في ظلها تتوفر أرضية لوصول افراد الناس الى الهدف الاصيل بنحو اكبر وافضل. ولهذا الدليل قلنا مراراً بان النظام الحقوقي يجب ان يتخذ وسيلة لتحقق الهدف من النظام القيمي والاخلاقي.

طريقة تحقيق هدف الحياة

بعد ما عرفنا كون الحياة الاجتماعية امراً ضروريا للانسان، وكون هدفها هو توفر أرضية لتحقيق اكتمال اكثر لأكبر عدد من افراد الانسان يجب العمل على ترسيخ الحياة الاجتماعية وتحركها في اتجاه يوصل الى ذلك الهدف. فكما يجب في الحياة الفردية ـ

١. راجع المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية - للمؤلف ص ٧٣ ـ ١٠٩.

للوصول الى الهدف المتوخى ـ اتّباع احكام وقواعد كذلك يجب في الحياة الاجتماعية ايضا ـ للوصول الى الهدف المتوخى ـ اتّباع قوانين وضوابط، لانه كما ان مجموعة من الافعال الفردية فقط توصلنا الى هدف حياتنا الفردية، فان افعالا اجتماعية خاصة تحقق الهدف من الحياة الجماعية.

وقلنا مراراً أن ارتباط السلوك الاجتماعي والفردي للانسان مع هدف الحياة، ارتباط حقيقي وتكويني، ولذا نعتقد ان الاحكام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، اي نعتقد ان الاحكام الحقوقية يجب وضعها بنحو يوجب تحصيل المصالح ودفع المفاسد. فالسلوك المطلوب اذن هو الذي يقرّب الناس من هدف الحياة، وما يبعدهم من ذلك فهو سلوك غير مطلوب.

ولكن المشكلة الاساسية تكمن في ان المصالح والمفاسد الواقعية والتاثير السلبي او الايجابي الذي يتركه سلوك اجتماعي في نيل الهدف من الحياة الجماعية غير معلوم ـ بشكل كامل ـ لجميع افراد البشر. ان الاختلافات الكثيرة الملحوظة بين المنظّرين والمفكرين في الامور الاجتماعية، وهكذا التغيرات الفكرية المتعاقبة التي تحصل لدى المفكر الاجتماعي طوال الحياة يشير الى ضآلة وضحالة مستوى العلم والمعرفة البشرية عن هذه الامور وقصور وعجز العقل البشري، حتى اكثر المفكرين علماً وقوة قد عجزوا عن فهم وكشف جميع القواعد والقوانين التي يوصل العمل بها المجتمع الانسانيّ الى المصالح الحقيقية. فمنذ الايام الاولى للتاريخ البشري حتى الوقت الحاضر لم يتحقق هذا الأمر عمليا ولايمكن الشعور بالأمل في تحقيقه في المستقبل بل هو محال عادة.

ولو نظرنا من خلال الرؤية الاسلامية واعتبرنا هدف الحياة الاجتماعية وسيلة للوصول الى هدف الحياة والخلق كله، في هذه الحالة ـ اضافة الى فهم كيفية الارتباط بين سلوك اجتماعي مع هدف الحياة الاجتماعية ـ ينبغي الكشف عن كيفية ارتباط ذلك مع السعادة الابدية والكمال النهائي، وهذا الأمر ليس محالاً عادة بل يمكن اعتباره محالاً عقلاً أيضا، لان كشف الارتباط الايجابي اوالسلبي بين سلوك اجتماعي وبين مصلحة الانسان الاخروية والخالدة بحاجة الى تجارب خارجة عن متناول الانسان بصورة تامة،

نحن ـ كحد أعلى ـ قادرون على درك الارتباط بين اعمالنا وبين النتائج الدنيوية المترتبة عليها، لكنا عاجزون عن درك هذا الامر وهو: أي الاعمال تُحقق سعادتنا الخالدة؟ مع انه في الحياة الاجتماعية يجب ان يكون سلوكنا بنحو يحقق المصالح الدنيوية لابناء المجتمع وسعادتنا الخالدة أيضاً.

اذن من جهة يعجز الناس تماما عن معرفة تأثير سلوك اجتماعي في تحقق هدف الحقوق، وهكذا تحقق الهدف الاساس من خلق الانسان، ومن جهة اخرى لاينظم اغلب الناس سلوكهم حتى بعد معرفة مصلحتهم جيدا على اساسها، انهم على يقين من ان العمل الفلاني لايقع في مصلحتهم أبداً ويؤدي الى ضررهم في النهاية، ومع ذلك لايحترزون عن ذلك العمل وربما لايتورعون عن اي فعل لتوجيه عملهم، يعلمون ان عملهم غير صحيح ولكن يظهرونه وكأنه عمل صحيح، انهم يتبعون في الحقيقة أهواءهم النفسية لامصالحهم الواقعية.

هنا يطرح هذا السؤال: ان من لايتابع حتى مصالحه الفردية كيف يتابع المصالح الاجتماعية؟ لو اعطي أمر تحديد منهج الحياة الاجتماعية والقوانين والضوابط الاجتماعية بيد امثال هذا الانسان ألا يخلط الحق بالباطل من اجل ضمان مصالحه الشخصية وتحقيق اهدافه النفسية؟ ألا يلبّس الباطل بلباس الحق؟ ويسحق الحق بأهوائه؟ امثال هؤلاء يلاحظون عند وضع وسنّ القانون مصالحهم فقط، ولايراعون مصالح غيرهم حتى أبسط رعاية.

باختصار: ان الناس لايملكون علما ومعرفة كاملة لوضع الاحكام والضوابط الاجتماعية، وليس اغلبهم منزَّهين عن اتباع المآرب النفسية وسوء النية، ولذا يمكن الدرك جيداً بان واضع القانون يجب ان يكون فوق البشر كي يكون علمه ومعرفته أعلى بمراتب من علم ومعرفة الناس، ولايكون تابعا لاهوائه النفسية ومصلحته الشخصية، مثل هذا المقنن وحده يمكن ان يضع احكاما وضوابط تضمن المصالح الواقعية والحقيقية لدنيا الناس وآخرتهم.

في الرؤية الاسلامية هذا الشخص هو الله تعالى بالدرجة الاولى، فهو الذي له علم

غير محدود ولاينتهي، ولذا يعرف جيدا جميع المصالح والمفاسد الدنيوية والاخروية، ويعلم افضل الطرق والمناهج لتحقيق المصالح ودفع المفاسد. كما انه الغني المطلق، ولانه غني عن ما سواه فانه نزيه عن اي هوى وغرض وسوء نية، وبالتالي لايجعل مصالح الناس ضحية لمصالحه.

يحكم العقل بعد الاستناد الى صفتي العلم غير المحدود والغنىٰ المطلق بان يكون هو واضع القانون بالدرجة الاولى، لانه يعلم جيدا اين يكمن كمال افراد الانسان، ولذا يضع افضل الاحكام والضوابط لكي يصلوا من خلال العمل بها الى الكمال المتوخى، وبدليل غناه المطلق ليس بحاجة الى تقديم مصالح الناس فداء لرغباته وحوائجه.

الفصل الرابع

القانون والتقنين

ملاك التقنين الالهي

توجد رؤى متعددة حول ملاك التقنين عندالله سبحانه، كل جماعة تؤكد على احدى صفاته تعالى وتعتبره ملاكا للتقنين ـ اننا نؤكد على صفتي العلم والغنى، ولكن هناك مسألة مهمة اخرى توّجهنا الى صفة ثالثة ـ الربوبية ـ وهي ان اكتمال الانسان رهين عبوديته وعبادته الكاملة وبدون مناقشة لله تعالى، هذه المسألة خارجة عن الفهم العام.

نقرأ في الحديث القدسي:

«قال الله تعالى: العظمةُ إزاري والكبرياءُ ردائي فَمن نازعَنيَ فيها قَصمْتُه»[1]

على الانسان ان يخلع رداء الكبرياء بعد أن لبسه بدون حق ويرجعه الى صاحبه الاصيل، حيث ان هذا الرداء يليق به وحده. ان الاكتمال الحقيقي للانسان هو أن يعلم بوجود فارق هائل بين الخالق والمخلوق، فما على العبد الاّ أن يذعن بفقره اليه والتسليم بين يديه ﴿فالحكمُ للهِ العَلي الكَبيرِ﴾[2]. ان الاكتمال الحقيقي للانسان يحصل بتجريد نفسه من الاستقلال، والخطوة الاولى في هذا الطريق هو ان لاتكون ارادة الانسان مستقلة عن ارادة الله تعالى، والانسان انما يتجرد عن الاستقلال في الارادة او يتجرد في الاساس

---

١. بحار الانوار ج ٧٣ ص ١٩٥ الباب ١٣٠ الرواية ١

٢. غافر: ١٢

عن ارادته بين يدي الله سبحانه ـ وبتعبير عرفاني ـ يجعلها فانية في ارادة الحق حينما يكون رضا الله تعالى هو الدافع في جميع اعماله، أي حينما ينجز العمل لان الله اراده وأمر به.

ولو أنجزنا الاعمال امتثالاً لحكم العقل بهدف تحقيق المصالح الاجتماعية للناس فقط فسوف يتحقق هدف الحقوق ولكن لم نزدد قرباً من الله عزوجل، ويعني ذلك عدم تحقق الهدف النهائي من خلقنا وحياتنا. ان همّنا وسعينا يجب بذله لتحقيق الهدف النهائي للنظام القيمي ـ وهو هدف الوجود والحياة ـ ويتحقق حينما نقترب من الله، واقترابنا من الله رهين اتصاف اعمالنا بالعبودية والعبادة، ويكون الدافع في ادائها هو الارادة والأمر الالهي فقط.

ان الدين الاسلامي المقدس لايكتفي بان يؤدي الانسان اعمالاً في حياته الاجتماعية بهدف تحقيق مصالح الحياة المادية والدنيوية امتثالا لحكم العقل، بل لابد من جعل الارادة التشريعية الالهية نصب العين طلبا للاكتمال الحقيقي، وإنجاز الأعمال وفق مقتضاها. يجب جعل ارادتنا تابعة لارادة الله تعالى، ونريد ونرتضي مايريده ويرتضيه، ويجب ان تكون نشاطاتنا الاجتماعية كافعالنا الفردية ذات جهة عبادية، وان تهيمن الربوبية التشريعية الالهية على نظام حياتنا كله.

فشأن القوانين الاجتماعية والحقوقية هو تهيئة الأجواء لابناء المجتمع لكي يؤدوا واجباتهم بدافع الارادة والامر الالهي، ويحوّلونها الى عبادة وعبودية. ولتهيئة هذه الاجواء لابد من سلوك هذا الطريق فقط، وهو اثبات نسبة القوانين الحقوقية الحاكمة على المجتمع الى الله تعالى.

باختصار: على الانسان ان يتيقن بأنه عبد وأن يمارس العبودية طوال عمره، وبما ان القرب الالهي يحصل بالعبودية، فانه يصير اكمل كلما اشتدت عبوديته. وعليه فان سلوك الصراط المستقيم يعني استكمال العبودية، قال تعالى:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ

اعبُدوني هٰذا صراطٌ مُستقيم﴾[١]

الارادة التشريعية الالهية

توجد هنا نكتة ظريفة هي: ان الاحكام الشرعية من جهة ترشد الى حكم العقل، ويعني ذلك أن العقل الانساني بسبب قصوره وعجزه عن درك الكثير من الامور يأتي اللطف الالهي لتفهيم الانسان ما لا يدركه بالعقل من المصالح والمفاسد، وذلك عن طريق الوحي وابلاغ الاحكام الشرعية، ومن جهة اخرى أينما يدرك العقل مصلحة أو مفسدة بصورة كاملة، او يعينه الوحي ويدله على مصلحة أو مفسدة فانه في الحقيقة يكشف عن «الارادة التشريعية الالهية»، أي ان العقل يهدينا الى الارادة والامر الالهي مستقلا أو باعانة من الوحي، وهذه النكتة لها اهمية بالغة في الرؤية الاسلامية. هذه الارادة التشريعية الالهية يجب ان تكون دافعنا في ممارسة أعمالنا الفردية والاجتماعية لكي ننال السعادة الابدية والكمال النهائي، هدف الخلق والحياة.

والارادة الالهية ـ طبعا ـ تتعلق دوماً بالمصالح، والاحكام الشرعية كافة تضمن مصالح البشرية، ولكن الدافع العملي لاطاعة الارادة الالهية والاحكام الشرعية يجب ان لا يكون تحقيق المصالح، بل لانه اراد ذلك وأمر به. ينبغي ان تكون حالة الانسان هي اطاعة حكم الله حتى لو أُضرّ به ـ فرضا ـ وذلك لنيل رضا الله والزلفى من حضرته، بهذه الحالة ينال كمالاته المعنوية. ان مثل هذا الدافع يحصل حينما نكتشف الارادة التشريعية الالهية.

ولذا يعتبر العقل في النظام الحقوقي في الاسلام كاشفا عن القانون الالهي، وعندما يقال ان العقل احد المصادر للحقوق ومن الادلة الفقهية فانه لا يعني وجود مجموعتين من الاحكام في الحقوق والفقه الاسلامي، احداهما صادرة من الله والاخرى من العقل، بل ان المعتبر في النظام الاسلامي هو حكم الله فقط، وحكم العقل المستقل لاقيمة له بل ان

[١] يس: ٦٠ و ٦١.

اعتباره ينشأ من كونه دالاً على الحكم الشرعي والأمر الالهي.

ضرورة وضع الضوابط والاحكام من قبل جهة عليا

لكي يصل ابناء المجتمع الى الكمال المعنوي والحقيقي يجب:

أولا استمرار وجود المجتمع والعلاقات الاجتماعية كافة.

ثانيا كون السلوك الاجتماعي للأفراد باتجاه الاكتمال والتقدم المعنوي.

ولتحقيق هذين الأمرين يجب وضع احكام وضوابط منذ بدء تكوّن المجتمع لكي تكون جاهزة للعمل. ولا يمكن انتظار نيل أفراد المجتمع رشدهم وبلوغهم الفكري والعقلي بعد مرور عشرات، مئات وآلاف السنين ليدركوا ما ينبغي ومالا ينبغي فعله، إذ أنه سوف لا يأتي زمان يصل فيه جميع افراد المجتمع الى بلوغهم العقلي المناسب، خاصة وان بعض الافراد لهم قابلية عقلية ضعيفة، والآخرون لا يجدون فرصة ـ بسبب متطلبات الحياة وشؤونها ـ لكسب العلوم اللازمة ليفكروا ويتأملوا في الامور الاجتماعية والحقوقية، فضلاً عن أنه لو لم توجد احكام وضوابط ضرورية منذ اليوم الاول لتأسيس المجتمع فانه سينحدر نحو الفساد والتشتت.

ومن جهة اخرى ـ كما أسلفنا ـ ان الناس لا يحظون بالعلم والمعرفة الكافية عن المصالح والمفاسد الواقعية الدنيوية والاخروية، واساليب تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، وغير منزّهين عن الأهواء النفسية والحب والبغض غير الوجيه. وعليه انهم يقعون في الخطأ والانحراف في تحديد طريقة ومنهج الحياة والقوانين والضوابط الاجتماعية والحقوقية، وربما يرجّحون مصالحهم الشخصية على المصالح الاجتماعية للآخرين. كما ذكرنا ان القوانين والضوابط الحقوقية يجب ان لا تبين بصيغة الجمل الخبرية التي توضح العلاقات العلّية والمعلولية بين الافعال الاجتماعية والنتايج التي تترتب عليها، بل بصيغة الامر والنهي والالزام والتكليف لكي يساق الناس نحو الطاعة والعمل، ويشعروا أنهم لا سبيل امامهم سوى الاطاعة والالتزام. اذن لامفر للمقنن عن الأمر والنهي

والانشاء والاعتبار، ولهذا السبب لابد ان يحظى بنوع من العلو قياساً الى سائر افراد المجتمع لكي يطيعوا أوامره. صحيح ان الإمرة والآمرية أمر اعتباري الا انه لو لم يحظَ باسناد حقيقي، ولم يستند الى اي نوع من انواع العلو الواقعي، فانه سوف لا يتقبله أحد. فلو قال شخص لآخر لاميزة له عليه:«اعتبر نفسي أميراً عليك، اذن يجب ان تطيعني» سوف يقول له الثاني:«كلا، اني اعتبر نفسي قائداً لك، عليك اذن ان تأتمر لي». اذن تكون الآمرية مؤثرة بحيث تحقق الهدف من الاعتبار حينما لاتكون اعتباطية، بل يكون لها جذور في الامور الحقيقية.

واذا انحصر الطريق في ان يكون احد افراد الناس واضعا للقانون، ويكون أميراً للآخرين لزم ان يتوفر فيه امتيازان:

الاول: ان يكون اكثر علما، لكي يعرف المصالح والمفاسد بصورة افضل ويقترح أساليب أرجح لتحقيق المصالح ودفع المفاسد.

الثاني: ان يكون ذا قدرة اكبر لكي يدعو الناس الى العمل والطاعة بنحو افضل، ويجبر ويلزم، ويكون تنفيذ اوامره ونواهيه مضمونا بنحو أشد، يقول القرآن عن امرة طالوت:

﴿وَ قَالَ لَهُم نَبِيُّهم إنَّ اللهَ قَد بَعثَ لكُم طَالوتَ مَلِكاً قالُوا أنّى يكُونُ لَه المُلكُ عَلَينا ونَحنُ أحقُّ بِالمُلكِ مِنهُ ولَم يُؤتَ سَعةً مِنَ المَالِ قَالَ انَّ اللهَ اصطَفَاهُ عَليكُم وَ زادَه بَسطةً في العِلمِ والجِسمِ واللهُ يُؤتي مُلكَهُ مَن يَشاءُ واللهُ واسِعٌ عَليمٌ﴾ [١]

وبعد الالتفات الى ما ذكر نقول: ان الله تعالى هو الذي له علم لاينتهي، وقدرة غير محدودة، وهو الغني المطلق ـ وبالتالي لا يتصور انه ذو مصلحة شخصية ـ وله المالكية والربوبية الحقيقة على مخلوقاته، وله لطف ورحمة لا محدودة على عباده، فيكون هو الأليق من اي موجود آخر لان نعتبر له الآمرية والإمرة، وباختصار: ان مجموع الخصائص اللازمه للآمر والامير تتوفر بنحو اكمل في الله تعالى، اذن يليق به أمر التقنين فحسب.

---

١. البقرة: ٢٤٧.

الاحكام الدائمة وغيرالدائمة

ان شؤون حياة الناس كافة بحاجة الى القانون والضوابط، ومن بين الاحكام والقوانين الالهية وضع كل ما يتعلق بالأمور الثابتة، والشؤون غير المتغيرة لحياة الناس من قبل الله تعالى مباشرة وبدون واسطة، نظير الاحكام والقوانين التي جاءت في القرآن، الكتاب المقدس للدين الاسلامي، لان الاسلام شريعة خاتمة ودين عالمي، وكل ما جاء فيه ـ طبعا ـ يكون مشرّعاً لجميع افراد الانسان ـ في كل مجتمع وزمان ومكان ـ ولذا يجب ان يرتبط مع الجوانب الدائمة والابعاد غير القابلة للتغيير للحياة الانسانية، ولكن لا شك ان شؤون الحياة كافة ليست ثابتة ودائمة، بل ان الكثير منها يتعرض للتحول والتغيير بفعل عوامل عديدة. وكنموذج يتغير الكثير من ضوابط هندسة المدن في ازمنة وامكنة مختلفة، فمثلا يختلف الحد الادنى لعرض الشارع قبل أربع مائة عام عنه في هذا العصر اختلافا تاما، فلوكان يحدد باربعين مترا لم تكن فيه مصلحة بل لعله كان مضراً، أما اليوم فان تحديد اربعين مترا كحد ادنى قدلايكفي لمرور وسائط النقل، اذن لا يمكن وضع قانون واحد ثابت ودائم لهذه الامور المتغيرة.

ومن جهة اخرى لا يمكن اهمال هذه الامور بدون احكام وضوابط، بل لابد من وضع احكام وضوابط قابلة للتغيير، والقوانين المتغيرة لايمكن وضعها من قبل مقنن واحد، ولذا اقتضت الارادة الالهية اضافة الى القوانين العالمية والخالدة ـ والتي وضعها مباشرة وبلاواسطة وقدجاءت في نص القرآن الكريم ـ وضع قوانين تتعلق بشؤون الحياة البشرية المتغيرة وابلاغها الى الناس،قال تعالى:

﴿و ما كانَ اللهُ لِيُطلِعكُم عَلىٰ الغَيبِ وَ لكنَّ الله يجتبي من رُسُلِه مَن يَشاءُ فآمِنُوا باللهِ ورُسُله﴾ [1]

في هذا السياق أنيطت مسؤولية وضع وبيان هذا النوع من الاحكام والضوابط الى

١. آل عمران: ١٧٩.

رسول الاسلام الكريم صلى الله عليه وآله وباقي المعصومين عليهم السلام. والحاجة الى وجودهم ـ طبعا ـ لا تنحصر في وضع وبيان القوانين المتغيرة، بل ان بيان التفاصيل هي من مسؤولياتهم ايضا.

توضيحه: ان مصلحة البشرية والارادة الالهية تقررت بهذا النحو، وهو أن تبين القضايا في نص القرآن الكريم بصورة عامة ومجملة احيانا. فيما أنيطت مسؤولية تفصيلها وتبيانها الى المعصومين عليهم السلام، فمثلا يأمر القرآن بالصلاة ولكن لا نلاحظ فيه بياناً عن اجزاء الصلاة، مقدماتها، افعالها ومبطلاتها. فلو تقرر بيان جميع القضايا في القرآن بصورة مفصلة لصار حجمه كحجم عدة دوائر معارف كبيرة، فلا يتيسر تعلمه وحفظه من قبل عموم الناس ولحرموا من هذا الكتاب السماوي.

للمعصومين عليهم السلام اذن نوعان من التشريع: احدهما وضع القوانين المتغيرة، ثانيهما شرح وتبيان الكلّيات الواردة في القرآن الكريم.

كما اقتضت الحكمة الالهية ـ لمصالح تكوينية ـ ان تقصر يد البشرية عن الامام المعصوم عليه السلام لفترة زمنية، ونحن اليوم نعيش في عصر غيبة امام العصر عليه السلام فليس بوسعنا ان ندعوه لوضع قوانين متغيرة، أو أن نسأله تفصيل الاحكام الالهية، ولذا نحن بحاجة ماسة الى وجود اشخاص ينوبون عن المعصومين عليهم السلام في هذين الأمرين. فيقومون من جهة باستخراج الاحكام الفرعية من أصول الاحكام التي شرعها الله تعالى ورسوله الكريم صلى الله عليه وآله وسائر المعصومين عليهم السلام، ومن جهة ثانية يضعون ويبينون ما يحتاج اليه من قوانين متغيرة.

شرائط المقنن في عصر الغيبة

عرفنا ان المقننّين في عصر الغيبة لا يقاسون أبدا بالمعصومين عليهم السلام في العلم والعصمة، ولكن على أي حال لابد من العمل على ان تكون الاحكام والضوابط المتغيرة اقرب ما يكون الى القوانين التي وضعها وبيّنها الله تعالى والمعصومون عليهم السلام. ولتحقيق هذا الهدف ينبغي ان تتوفر في المقنن ثلاث شروط اساسية:

أ ـ الفقاهة: فمن يتصدر السلطة التشريعية للمجتمع الاسلامي ينبغي ان تكون له معرفة اكبر بالكتاب والسنة من أي شخص آخر. في الرؤية الاسلامية تتوقف قانونية القانون على المصادقة عليها من قبل أفقه فقهاء العصر وامضائه، وسلوك اي طريق آخر يتعارض مع مصالح المجتمع الاسلامي وتعاليم الدين الاسلامي المقدس.

ب ـ الاحاطة بظروف العصر: واضح ان وضع القوانين المتغيرة الذي تضمن المصالح الاجتماعية يتم بالمعرفة الكاملة بالكتاب والسنة فقط، لان وضع مثل هذه القوانين يستند الى امرين: الاول العلم بالاصول العامة الموجودة في الكتاب والسنة والثاني فهم وتشخيص المصالح الخاصة في كل واقعة وزمان خاص. اذن ينبغي لحاكم المجتمع الاسلامي ان يكون ـ اضافة الى الفقاهة ومعرفة الاصول والقواعد الشرعية الهامة ـ اعلم الناس بالظروف المعاشة والمصالح الخاصة لابناء المجتمع، والاّ فانه يعجز عن هداية المجتمع الاسلامي في القضايا والمشكلات الاجتماعية الى الهدف المنشود.

ج: التقوى والزهد: ينبغي ان يكون قائد المجتمع أتقى الناس وأزهدهم، والاّ فانهم سوف لا يأمنون أهواءه النفسية ومآربه ومطامعه.

مجلس الشورى أو مستشارو الحاكم

طبقا للرؤية الاسلامية يكون جميع المسؤولون عن وضع القوانين والمصادقة عليها في المجتمع الاسلامي بمثابة المستشارين للقائد. لان المجتمع يواجه قضايا ومشكلات كثيرة ومتنوعة يحتاج حلها الى التخصص في الفروع العلمية الكثيرة كالاقتصاد، الزراعة، الصناعة، التجارة، التربية والتعليم، الشؤون العسكرية والطبية وعشرات الفروع الضرورية.

ومن جهة اخرى لا يستطيع قائد المجتمع الذي هو على اي حال انسان عادي استيعاب هذه العلوم، فلاسبيل امامه سوى الاستعانة بآخرين بصفة مستشارين.

من هنا يعلم ان نواب «مجلس الشورى الاسلامي» يجب ان يكونوا متخصصين في

الفروع العلمية المختلفة، ويتركب مجلس الشورى الاسلامي من عدد من مجالس الشورى المتخصصة الصغيرة، ويتضمن كل مجلس منها مجموعة من ابرز المتخصصين والاخصائيين في احد العلوم يتعاونون فيما بينهم ويبذلون مساعيهم ويقترحون أفضل الحلول على القائد، فاذا صادق عليه وأمضاه اكتسب صفة قانونية والّافلا اعتبار قانوني له.

وعليه فان مجالس الشورى التي توجد حاليا في بلدان العالم لا يمكن تبرير وجودها جيداً في ضوء اسس العقيدة الاسلامية لانه:

أولاً: باستثناء بعض الاعضاء فان الباقين ليسوا من المتخصصين علميا.

ثانياً: لنفترض ان جميع الاعضاء متخصصون في الفروع العلمية المختلفة، ولكن ما الدليل على حجية واعتبار رأي المتخصص في فرع علمي بالنسبة لمسائل الفروع العلمية الأخرى؟ فمثلا ما الدليل على الاخذ برأي مهندس مدني في المسائل الطبية؟ مع ان معلوماته فيها بمستوى معلومات الناس العاديين. اذن على كل عضو في مجلس الشورى ان يبدي رأيه في نطاق تخصصه العلمي لافي شؤون البلاد كلها.

لماذا يجب ان يكون القانون إلهياً؟

تحصّل من البحوث الماضية ان القانون يجب ان يكون إلهياً، وهذا الأمر من المسلّمات في الرؤية القرآنية، هنا يبرز هذا السؤال: لماذا يجب ان يكون القانون إلهياً؟

هناك عدة أجوبة نقوم ببحث ونقد بعضها ثم نتطرق الىٰ الجواب المقبول:

١ ـ الله تعالى مصدر القيم كافة:

تقول جماعة: بما ان الاحكام والقوانين الحقوقية اعتبارية وقيمية نظير الاحكام والقوانين الأخلاقية، وفيها أمر ونهي وتكليف وترغيب وتحذير، فاذا قام بوضعها مقنن وحاكم، ودعا الآخرين الى الالتزام العملي بها كان لهم حق المناقشة بان يسألوا: ماالدليل على وجوب الطاعة والائتمار؟ فحتى العقل الانساني لو ادرك المصالح والمفاسد

الواقعية، وعرف جيدا كيف يتوصل الى المصالح ويصدر أحكاما وفقا لذلك، جاز للانسان ان يعصي أحكامه، ويسأل لماذا يجب ان نطيع عقولنا؟ ولكن حينما يكون الحاكم والمقنن هو الله تعالى فلا مجال للشك والشبهة والمناقشة ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[١]، بينما اطاعة حكم العقل غير واجبة الا اذا أمر الله به.

النقد:

في نطاق الاخلاق والحقوق ـ أي الامور الفردية والاجتماعية ـ ينقسم «ماينبغي» الى قسمين:

قسم موضوعه الافعال الارادية للانسان، ويبيّن الارتباط بين الافعال ونتائجها ويحكي عن الواقعيات، وبما ان نتائج واهداف الافعال الارادية محبّذة لدى الانسان ويراها محققة لكماله وسعادته، فتصبح ضرورية.

وقسم آخر موضوعه النتائج والاهداف نفسها، ويبين المطلوبية الذاتية للنتائج والاهداف. عندماقول:«ينبغي ان اصل الى هذا الهدف» اذا كان المراد هو «يجب عليّ تهيئة وسائل الوصول الى هذا الهدف» فان هذا الـ «ينبغي» من القسم الاول من الـ«ماينبغي» الذي يتعلق بالفعل الارادي، واذا كان المراد «ينبغي ان يتحقق هذا الهدف» فان هذا الـ«ينبغي» يدل على مطلوبية الهدف المذكور ذاتا. كل موجود مختار في افعاله الارادية يريد خيره، سعادته وكماله. الهدف المذكور هو هدفه بالذات ويطلبه بفطرته، ويبذل كل جهوده ومساعيه من اجل تحقيق هذا الهدف. حتى لو ترتب خير الآخرين على عمل الانسان فانه يقصد خيره وراء ذلك ويبحث عنه، وهذا الهدف غير قابل للتغيير.

وبعبارة اخرى: بما ان الانسان قد خلق بهذا النحو وأودع فيه مطلوبية هذا الهدف فهو غير قادر على أن لا يريد ولايطلب. وبتعبير ثالث ان مطلوبية الخير والسعادة والكمال ليست ضرورة اخلاقية أو حقوقية بل فلسفية، لان الفعل الاخلاقي او الحقوقي ارادي، في حين ان حب الخير والسعادة والكمال ليست تحت ارادة الانسان.

اذن ان «ماينبغي» الذي يستعمل بشأن الهدف الذاتي للبشر ومطلوبيته يدل على

١. الانبياء: ٢٣.

المطلوبية الفطرية لذلك الهدف، اما «ماينبغي» الذي يستعمل بشأن الافعال الارادية فانه يتعلق بوسائل تحقق ذلك الهدف ويحكي عن الضرورة بالقياس.

النتيجة: ان القول بان «جميع ماينبغي» يرجع الى «ماينبغي الأصل» ـ الذي يصدر عن الله تعالى ـ غير صحيح.

٢ ـ اضفاء القيمة على الاعتبارات الاجتماعية:

وقالت جماعة اخرى: ان الاحكام الحقوقية والاخلاقية ـ المشتملة على التكاليف او اللازمة لها ـ امور اعتبارية، وبما ان الاعتبار لا واقع خارجي له، وليس اكثر من افتراض فما الضرورة في قبول مجموعة من الناس اعتباريات وفرضيات مجموعة اخرى؟

فمثلا، تفترض مجموعة من الناس ان تلفُّظ صيغة مثل «انكحت» ينشئ ارتباط وعلاقة الزوجية بين فردين، فلو تقبلت مجموعة ثانية هذا الفرض والاعتبار لم تخطأ، لانها عملت بمقتضى رغبتها، ولكن الكلام في ان اشخاصا لم يرغبوا في الفرض والاعتبار المذكور فكيف يمكن الزامهم واجبارهم؟ فلابدمن وجود موجود فوق البشر ليضفي القيمة على هذه الاعتبارات الاجتماعية ويلزم الناس على قبولها، هذا الموجود هوالله تعالى.

النقد:

يشابه حديث هذه الجماعة حديث الجماعة الاولى، ويستند الى «فرضية» الاحكام الاعتبارية للاخلاق والحقوق وعدم امتلاكها سنداً حقيقياً. وقد توضح في بحوث سابقة ان الاعتبارات في انظمة الاخلاق والحقوق صحيحة وليست اعتباطية، بل هي مستندة الى مجموعة من المصالح والمفاسد الواقعية ونفس الامرية. يستفاد في الاحكام الاخلاقية والحقوقية ـ طبعا ـ من المفاهيم الاعتبارية، وتكون صورة الاحكام اعتبارية وانشائية احيانا. لكن المفاهيم الاعتبارية ليست سوى رموز وعلامات تشير الى الامور الواقعية. والجمل الانشائية ذات وجهين ايضا، ليس مضمونها سوى الاخبار عن المصالح والمفاسد. اذن لاحاجة الى سلطة ملزمة تفرض قبول الاعتباريات على الناس وتجبرهم

على العمل والطاعة. وعليه فان الناس يتبعون مصالحهم، ولتحصيلها يقبلون الاحكام الحقوقية والاخلاقية ويطبقونها، والمنشأ لاعتبار هذه الاحكام في الواقع هو تلك المصالح الواقعية.

٣ ـ ايجاد الحسن والقبح:

يقول الاشاعرة واتباعهم ان الحسن والقبح في الامور التكوينية تابعان لايجاد الله تعالى. اي كل ما يخلقه الله تعالى ويصنعه فهو حسن. وهكذا في الامور التشريعية يتبع الحسن والقبح انشاءه. ويعني ذلك ان كل ما يأمر به فهو حسن، وكل ماينهى عنه فهو قبيح.

وبعبارة اخرى: ليس الحسن والقبح امرين ذاتيين وعقليين. من هنا ظهرت تفسيرات وتعابير عديدة ومختلفة، وكل جماعة اعتبرت بعض الموارد من المستثنيات، وتعددت الاقوال حتى اعتقد بعض ان هذا الكلام يتعلّق بالتعبديات المحضة وقالوا: في التعبديات المحضة وحدها لا توجد مصلحة ومفسدة واقعية، وعليه لاحسن وقبح ذاتي في الوجود.

النقد:

مع قطع النظر عن المراد لدى واضع هذه النظرية في الواقع، ومدى اطلاق كلامه تقول:

ان القول بان «في الحقوق لاتوجد مصالح ومفاسد واقعية لكي تتبعها الاحكام والقوانين الحقوقية، بل هي تابعة لفعل الله تعالى، والحسن والقبح ايضا تابعان لامر الله ونهيه» تتعارض بوضوح مع الآيات القرآنية، قال تعالى:

﴿انَّ اللهَ يأمُر بِالعَدلِ والإحسانِ وايتاءِ ذي القُربىٰ وَيَنهىٰ عَنِ الفَحشاءِ وَالمُنكَر والبَغي﴾[١].

﴿وَإذا فَعلُوا فاحِشةً قالُوا وَجَدنا عَلَيها آباءَنا واللهُ أَمَرنا بِها قُلْ انَّ الله لايأمُر بالفَحشاءِ أتَقُولونَ عَلى اللهِ مالاتَعلمُونَ * قُل أَمَرَ رَبّي بِالقِسطِ﴾[٢].

من هذه الآيات الثلاثة يعرف ان العدل، الاحسان، القسط وهكذا الفحشاء والمنكر والبغي ملحوظة قبل ان يصدر الأمر الالهي، إذ أن بعضها متعلق بامرالله والبعض الآخر

١. النحل: ٩٠.
٢. الاعراف: ٢٨ و ٢٩.

بنهيه. الاحسان بما هو احسان قد أمر الله تعالى به، وليس لان الله قد امر بـه فـاصبح احسانا، وهكذا الفحشاء والمنكر قد شملهما النهي الالهي لانهما فحشاء ومنكر، وليس بسبب وقوعهما موضوعا لنهي الله اعتبرا فحشاء ومنكراً. فلو لم ينهَ الله عن الزنا فانه كان مكروها وقبيحا وغير لائق ﴿إنَّه كانَ فاحِشةً ومَقتاً وَساءَ سَبيلاً﴾ [1] وقد نـهى عـنه لانـه مكروه وقبيح وغير لائق.

باختصار: ان الآيات القرآنية والادلة العقلية تبطل هذه النظرية. [2]

٤ ـ علم الله اللامحدود:

يعتقد بعض بوجود المصالح والمفاسد الواقعية، وهكذا الحسن والقـبح الذاتـيين. والعقل الانساني العادي يكشف بصورة مستقلة في بعض الموارد المـصالح والمـفاسد الواقعية، ويدرك الحسن والقبح الذاتيين، لكنه في اغلب الموارد يـعجز عـن الكشـف والمعرفة، فيحتاج الناس الى مرجع يبين لهم المصالح والمفاسـد وحـسن الامور وقبحها، في مثل هذه الموارد تاتي القوانين الالهية ـ التي تـستمد من مصدر العلم الالهي الذي لا ينتهي ـ لتعين العقل وتكمل وتتمم وظيفته. وعليه فان ملاك حاجتنا الى القوانين الالهيه هو قصور، نقص وعجز العقل في الكثير من الموارد.

النقد:

يطرح هذا البحث عادة في علم الكلام لاثبات حاجة البشر الى الوحي والنـبوة اذ يقول المتكلمون: بماان الله خلق الانسان ليكتمل معنوياً ولايستطيع الانسـان سـلوك طريق الاكتمال بمعونة عقله فقط، فهو اذن بحاجة الى نزول الوحي ووجود النبي. هـذا الدليل عام ويدل على حاجة بني آدم في نطاقي الاخلاق والحقوق الى هداية الله تعالى، ويمكن ان يستخدم لاثبات ضرورة النبوة واثبات حاجة البشر الى الاحكام والقوانـين الالهية الحقوقية، الا انه غير خالٍ عن القصور.

اذاكان ملاك الحاجة الى القوانين الالهية هو نقص وقصور العقل الانساني فقط كان

---

١. النساء: ٢٢.

٢. للاطلاع على الاستدلالات العقلية راجع كتب اصول الفقه وفلسفة الاخلاق.

لازمه ان العقل اذا لم يكن ناقصا وقاصرا وادرك المصالح والمفاسد فلا حاجة اذن للقوانين الالهية.

هذا الدليل نظير الدليل الذي يقيمه المتكلمون لاثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم. أجل، ان العالَم حادِث وحدوث العالم دليل الحاجة الى وجود الله. ولكن اذا كان المراد هو ان ملاك الحاجة هو هذا الحدوث، فان لازمه هو ان الموجود اذا كان قديما فانه لا يحتاج الى الله. وهذا كلام باطل، لان كل ممكن الوجود بحاجة الى الله سبحانه، حادثا كان أم قديما. ان ممكن الوجود القديم له حاجة قديمة. يمكن اعتبار حدوث العالم دليلاً على احتياجه الى الخالق، ولكن لا يمكن اعتبار ملاك احتياج العالَم الى الخالق حدوثه، بل ان الملاك الاصلي لاحتياج العالم هو امكانه الماهوي او ـ الافضل ان نقول ـ فقره الذاتي، في هذا البحث يرد نظير هذا الحديث.

نعم، ان العقل البشري ناقص وقاصر ـ وهذا أمر يجده كل منّا في نفسه، والشاهد عليه ايضا هو السير التدريجي لاكتمال عقول الآدميين ـ ونقص العقل وقصوره يثبت الحاجة الى القوانين الالهية. ولكن هذا لايعني ان جميع الملاك في احتياج الناس الى القوانين الالهية هو عجز عقولهم عن الادراك الكامل لجميع المصالح والمفاسد.

ومن جهة اخرى ان اللازم الثاني لهذا الحديث هو عدم امكان اعتبار الاحكام والقوانين التي تدركها كل العقول أي المستقلات العقلية من الاحكام والقوانين الالهية، لان العقل في هذه المجموعة من الاحكام والقوانين ليس بحاجة الى الوحي.

على هذا الاساس سيكون لنا ـ نحن البشر ـ مشرّعان ومقننان: احدهما العقل في المستقلات العقلية، وثانيهما الله تعالى في سائر الاحكام والقوانين. ومثل هذه العقيدة ـ طبعا ـ لاتخالف ضروريات الدين الاسلامي المقدس ولكن هناك تأمل في قبولها.

ويمكن القول ان المستقلات العقلية ايضا يمكن اسنادها الى الله تعالى، واهب العقل وقوة الادراك الى الآدميين، كما يمكن القول ان المستقلات العقلية ـ وان لم يكن لها نسبة صريحة وواضحة الى الله تعالى ـ يمكن اعتبارها من الاحكام والقوانين الالهية لان المستقلات العقلية احكام انتزاعية و ـ احيانا ـ اعتبارية تنتزع من الحقائق الخارجية،

وبما ان منشأ انتزاعها هو نظام الخلق ومخلوقات الله تعالى فمن الممكن اسنادها اليه ايضا. وبعبارة بسيطة لو لم تخلق النار والحرارة ـ مثلا ـ ولم يكن لهما وجود خارجي لم نكن قادرين على انتزاع «العلية» و«المعلولية» منهما.

ان وجودهما والارتباط التكويني والحقيقي بينهما اللذين هما منشأ انتزاع مفهومي العلية والمعلولية مخلوقان لله تعالى. اننا ندرك الارتباط العلّي والمعلولي بين الاشياء، وندرك ان العلة مالم توجد لايوجد معلولها أيضا، ولكن الاشياء نفسها هي مخلوقة لله تعالى. وبهذا النحو ندرك الارتباط بين الفعل والنتيجة المترتبة عليه، ونلاحظ ان فعلا مّا ذو مصلحة او مفسدة، لكن المصلحة والمفسدة في فعل لا يعني الاّ أن الله تعالى قد خلقه بنحو يترتب عليه الاثر الطيب او السيئ. على اي حال فان وجود ذلك الفعل وو جود أثره المطلوب (المصلحة) او غير المطلوب (المفسدة) مستمد من الله تعالى. وعليه يمكن اعتبار الحكم بمصلحة فعل أو مفسدته حكما إلهياً.

باختصار: ما لم تخلق سلسلة الموجودات فان العقل لا يتاتي له انتزاع احكامه المستقلة، اذن ان منشأ انتزاعها في الواقع هو الموجودات العينية الخارجية، وبما ان خالق الموجودات هو الله تعالى امكن اعتبار تلك الاحكام احكاما الهية.

هكذا حاول بعض من خلال الوجهين المذكورين اعتبار المستقلات العقلية احكاماً الهية ايضا، ولكن أياًمن الوجهين ليس وجيها ولايحقق المراد.

٥ ـ الغنى والجود الالهي:

لتوجيه وجوب وضع القانون من قبل الله فحسب، لايكفي العلم الالهي لوحده، بل يجب الالتفات ايضا الى صفة الغنى والجود الالهي. فلو أن الله تعالى ـ العياذ بالله ـ كان مع علمه المطلق تابعا لاهوائه، وقاصداً لمآربه الشخصية، ومقدّماً لمصالحه على مصالح الآدميين، في هذه الفرضية سوف يضع احكاماً وقوانين تلبي مصالحه الشخصية وان عارضت مصالح الناس. هنا يجب إعمال صفة الغنى المطلق لديه. انه لا يشعر باي حاجة ليضع ـ من اجل رفعها ـ احكاما وقوانين بدافع أناني ولكي تعود بالربح عليه. اضافة الى انه ذو جود وفياضية مطلقة، ويريد أن يعرّف الناس خيرهم وسعادتهم وكمالهم الحقيقي،

ويهتدوا الى طريق الوصول اليها ويسلكوه. بملاحظة الغنى وفياضية الله وضمهما الى العلم الالهي تكون النظرية المذكورة الى حد ماوجيهة وجديرة للطرح، اي عندما ندرك ان الله تعالى عالم مطلق وجواد، ولا يطمع في ربح لنفسه نفهم ان القانون الذي يضعه يحقق المصالح.

٦ ـ الحكمة الالهية:

يمكن الاشارة الى موارد لا تكفي فيه الصفات الثلاثة ـ العلم، الغنى والجود الالهي ـ فمثلا قد يحقق القانون مصالح الانسان وهكذا مصالح المجتمع، ولكن قد يكون احياناً في صالح الاقلية او الاكثرية او جميع الافراد باستثناء فرد واحد، في هذه الحالة على الاقلية او الاكثرية أو احد افراد المجتمع ان يضحي بمصلحته الشخصية لمصحلة الآخرين، نظير وجود مجموعة من العجزة والمعوقين في كل مجتمع. انهم عالة على الاكثرية في المجتمع اذ عليهم تحمل مؤونتهم في الحياة وتلبية حوائجهم، ان المساعدات المختلفة التي تقدمها اكثرية الناس الى هذه الاقلية العاجزة والعاطلة ليست في صالح الاكثرية بل ضررها.[١]

هنا يجعل القانون الحقوقي والاجتماعي مصالح الاكثرية فداء اللأقلية، ويأمر:«تنازل عن بعض حقوقك لكي تساعد العجزة والعاطلين» مع ان العقل الانساني يحكم:«لاحظ مصالحك فقط واستوفِ كل حقوقك» والمسلّم به ان العقل الانساني يلاحظ المصالح الشخصية فقط، في حين ان القوانين الاجتماعية والحقوقية ـ الالهية وغير الالهية ـ تلزم الاكثرية بمساعدة هذه الاقلية في مواصلة الحياة.

من الممكن ان يجاب عن هذا الاشكال بان وظيفة العقل العملي هي فهم وتشخيص الارتباط الضروري بالقياس بين الأفعال والنتائج المترتبة عليها، لكنه تارة يلاحظ الارتباط بين افعال الانسان ومصالحه، وحينما يدرك ان عملا يتضمن مصلحة للانسان سيحكم «يجب انجاز ذلك العمل» ويلاحظ تارة جهة اخرى حيث يتصور ارتباطا اوسع من الارتباط المذكور وهو: بما ان الله خالق الكون قد خلق العالم وآدم لكي تصل جميع

١. لاتنسى اننا نتحدث في نطاق الحقوق ونقصد ـ طبعا ـ من النفع والضرر النفع والضرر الدنيوي والمادي.

المخلوقات الى كمالاتها اللائقة بها، فلذا ينبغي ان يصل العجزة والعاطلون ايضا الى كمالاتهم اللائقة بهم، ولهذا الهدف تجب تلبية حوائجهم. صحيح ان العقل الانساني يلاحظ الارتباط بين الافعال ونتائجها من زاوية المصالح الشخصية، ولكن وظيفة العقل لاتنحصر في هذه الرؤية، بل لعله يلاحظ ارتباطات اخرى اوسع من الارتباط المذكور.

ان مضمون الاجابة المذكورة يؤكد ملاحظة الحكمة الالهية اضافة الى الغنى والجود الالهي، فمالم يحصل تعارض بين المصالح الشخصية ومصالح الآخرين يمكن الاكتفاء بملاحظة صفات العلم، الغنى والجود، ولكن لو حصل تزاحم بين المصالح الشخصية ومصالح الآخرين وجبت الاستعانه بصفة الحكمة الالهية ايضا، استناداً الى صفة الحكمة هذه يحكم العقل بان تلبية حوائج الآخرين ضرورية ايضا بموجب الهدف من الخلق والحياة.

٧ ـ المالكية الالهية:

في نظرنا، ان قصر النظر على صفات العلم، الغنى والجود والحكمة غير ناجح لحل المشكلة، بل ينبغي الالتفات الى صفة اخرى.

توضيحه: ان العالم ومافيه ـ طبق الرؤية التوحيدية في الاسلام ـ كله ملك لله تعالى. فاذا التفتنا ـ في نطاق الحقوق ـ الى مالكية[١] الله تعالى نواجه هذا السؤال: «تحت أي

---

١. هل من الممكن القول بالمالكية الاعتبارية لله تعالى بالنسبة للعالم كله أو لبعض الاشياء اضافة الى مالكيته الحقيقية لكل ما سوى الله أم لا؟

هناك اختلاف في الآراء بهذا الشأن، فبعض الفقهاء يعتقد أن هذا الاعتبار لغو، ولكن في نظرنا ان القول بالمالكية الاعتبارية لله تعالى ليس لغوا، ففي القرآن الكريم نواجه آيات من هذا القبيل:

﴿قُلِ الْأَنفالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ الانفال ـ ١

﴿واعلَمُوا أَنَّمَا غَنِمتُم مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمسه وَلِلرَّسُول ولِذي القُربىٰ واليَتامىٰ والمَساكِين وَابنِ السَّبيلِ﴾ الانفال ـ ٤١

لا حاجة الى القول بان في هذه الآيات لوحظت مالكية اعتبارية لله تعالى، لان المالكيّة الحقيقية لاتختص ببعض الانفال وأحد الاقسام الستة من خمس الغنائم بل تشمل كل شيء. صحيح ان مالكية الله الاعتبارية في الأيتين الكريمتين تعلقت ببعض الاشياء ولكن يمكن اعتبار مالكيته الاعتبارية لجميع الاشياء. لا نفصل هذه البحوث، ولكن بصورة اجمالية: ان مالكية الله تعالى لعالم المخلوقات كله ثابتة والقدر المتيقن منها هي المالكية الحقيقية.

عنوان يجوز التصرف بملك الله تعالى؟» عندما يكون الله تعالى هو المالك لكل المخلوقات ـ ومنها نحن وافراد الانسان الآخرين ـ فبأي إذن قانوني نستطيع من التصرف فيها؟ بمجرد ادراك عقولنا بان التصرف في الاشياء يكون من مصلحتنا لا يثبت لنا حق التصرف. هذا الحق يتوقف على اذن المالك واجازته، وعليه مالم نحرز اذن الله تعالى واجازته في التصرف في مخلوقاته ومملوكاته لايحق لنا أي تصرف فيها ـ ومنها انفسنا ـ وان كان التصرف في صالحنا. اذن بما اننا نعتقد بان كل شئ هو ملك الله تعالى فيجب للتصرف في اي شئ ان نحصل على اذن واجازة من قبله، ولو استطاع العقل البشري ـ فرضا ـ اكتشاف وتدوين نظام حقوقي صحيح وكامل، فبما ان العمل بمقتضى ذلك النظام يستلزم التصرف في مملوكات الله تعالى، لكنّا بحاجة الى اذنه واجازته.

٨ ـ الولاية الالهية:

قلنا آنفا ان هدف الحقوق غير مستقل عن هدف الدين والاخلاق، بل ان جميع المصالح التي تحصل عن طريق الحقوق والنظام الحقوقي بمثابة مقدمات لتحصيل مصالح أسمى عن طريق الدين والاخلاق. وبما ان الهدف النهائي ـ هدف الدين والاخلاق نفسه ـ في رؤيتنا هو التقرب الى الله تعالى فان النظام الحقوقي يجب ان يكون بنحو يقع الانسان من خلال العمل بمقتضياته في صراط التقرب من الحضرة الالهية، او يتمكن ـ على الاقل ـ من الوجود في ذلك الصراط. لو علمنا اننا نملك اجازة التصرف في ملك الله تعالى، او نعلم على الاقل انه لا يؤاخذنا بسبب تصرفنا فان هدف الحقوق سوف يتحقق لاننا قد عرفنا مصالحنا الواقعية، ولكن هدف الدين والاخلاق لا يتحقق، أي لا تتوفر ارضية الاكتمال المعنوي من خلال العمل بالاحكام والقوانين الحقوقية. ان العمل بها يمكن ان يجعلنا في مسير التقرب من الله تعالى حينما نجعل ارادتنا تابعة لارادة الله تعالى تماما، أي نطلب اكتمالنا ومصالحنا لان الله تعالى قد أراد لنا ذلك، وننجز الافعال التي توصلنا الى مصالحنا لان ارادته التشريعية قد تعلقت بها، والاّ فانا سوف نبتلئ بلون من الشرك.

في نطاق الحقوق والسلوك الاجتماعي ايضا لو طبقنا الاحكام والقوانين بعيدا عن

ملاحظة الاوامر والنواهي الالهية بل لحكم عقولنا بذلك، أو رأينا مصلحتنا في ذلك فانّا نعبد انفسنا في الواقع. لو أردنا ان نعبد الله حقا يجب ان يستند عملنا بالاحكام والقوانين الى الارادة التشريعية الالهية، أي نعمل بمقتضى القانون لان الله سبحانه أراد ذلك. لوعملنا كذلك فانا نحوّل اعمالنا الاجتماعيةالى عبادة وعبودية، ونستطيع من الاهتداء الى حظيرة القرب الالهي. نؤكد ان التقرب من الله تعالى ليس هدفاً قريبا لأي نظام حقوقي، أي بدون ذلك يمكن أيضا تحقيق المصالح الاجتماعية.

ولكن على اساس الرؤية الاسلامية ينبغي ان يكون النظام الحقوقي بنحو لو أراد الانسان ان يحقق اهدافا أسمى من هدف الحقوق كان ذلك ممكنا. ولتيسير مثل هذا الأمر على الله تعالى ان يُعمل مولويّته ويقول:«اعمل هكذا لأني ربك» والله تعالى ـ طبعا ـ لا يأمر الّا بما يوجب تحصيل المصلحة لان ارادته ليست اعتباطية، وعليه ان من يطيع أوامره سوف تتحقق مصالحه بافضل الصور. ان تنفيذ المولوية الالهية يوفر على الاقل ارضية يمكن ان يتولد فيها دافع العبادة في الانسان. وهو امر ضروري، والا فان الله تعالى لم يكن معداً لوسيلة العمل التي توجب تقرب افراد الانسان منه، وهذا ـ العياذ بالله ـ كان دليلاً على جهله أو بخله. فالله تعالى حيث يعلم ان اكتمالنا يحصل بهذا الطريق ـ وهو يريد اكتمالنا اكثر من اي شخص آخر ـ ينبغي ان يوجد مثل هذه الوسيلة. نحن البشر اذن بحاجة الى احكام وقوانين حازمة ترشدنا في جميع مراحل الحياة وجوانبها وابعادها، ونحصل على جميع مصالحنا بالالتزام بها، ولكي يجعلنا الالتزام العملي بتلك الاحكام والقوانين في مسير الاكتمال المعنوي يجب استنادها الى الولاية والمولوية الالهية.

٩ ـ خلاصة البحث ورؤيتنا:

الى هنا عرفنا انه بموجب اتصاف الله تعالى بعدة صفات يجب ان يكون وضع القانون بيده:

أولا: انه الخالق لجميع الاشياء والعلاقات القائمة بينها. نحن الآدميون مخلوقون له وهو الذي وهب لنا عقولنا، اذن تكون المخلوقات الالهية منشأ الاحكام العقلية المستقلة،

وبالرجوع الى المخلوقات ندرك المصالح والمفاسد، ننتزع احكاما ونحكم بضرورة بعض الافعال الارادية.

ثانيا: انه ذو علم لا ينتهي. قلنا ليس من الصحيح ان نـعتبر مـلاك الاحـتياج الى القوانين الالهية كله هو قصور العقل عن ادراك المصالح والمفاسد، ونضيف هنا: لو استند ذلك الى العلم الالهي فقط فانه يعني ان الله تعالى كاشف عن المصالح والمفاسد فـقط، ويكون علمه نائبا او متمما ومكملاً لعلمنا ويشيرلنا إلى المصالح والمـفاسد. ان التـالي الفاسد لهذا القول هو ان يكون الله كالعقل كاشفا لا مقننا: عليه ان يكشف فقط ولايضع القانون! وهذا أمر غير مقبول.

ثالثا: هو الغني المطلق والجواد على الاطلاق، لا يريد نفعا بل يجود فحسب.

رابعا وخامساً: هو الذي له الحكمة البالغة وهو المالك الحقيقي لعالم الخليقة.

سادساً: هو الذي يملك الربوبية التشريعية والمولوية. فحتى لو ادرك العقل البشري جميع المصالح والمفاسد ـ جيداً وحسب المطلوب ـ يجب ان نسند اليه الاحكام العقلية لكي يأذن لنا في التصرف في مخلوقاته ويعمل مولويته لكي نتمكن من انجاز اعـمالنا بعنوان العبادة والاطاعة له وبهذه الوسيله نطوي طريق الاكتمال. فملاك الاحـتياج الى التقنين الالهي اذن هو مجموع صفات القدرة، الخلق، الربوبية التكوينية، العـلم، الغـنى، الجود والفياضية. الحكمة، المالكية الحقيقية، الحاكمية والولاية لا أحدها او عدد منها.

الفصل الخامس

الحكومة

حاجة المجتمع الى الحكومة

كل مجتمع يروم صيانة نفسه وبقاءه وتقدمه بحاجة الى حكومة تدير شؤونه وتوصله الى الهدف المنشود. ولاثبات هذه الدعوى نستدل بادلة سبع:

الدليل الاول: ضرورة الأمن الداخلي في المجتمع

ويتشكل هذا الدليل من مقدمات ثلاث:

المقدمة الاولى: ضرورة وجود الحياة الاجتماعية لتلبية متطلبات الناس المادية والمعنوية.

المقدمة الثانية: احتياج الحياة الاجتماعية ـ الحاصلة من خلال التعاون والتعاضد المتبادل بين الآدميين ـ الى احكام وضوابط تحدد سهم كل فرد أو فئة من مجموع عوائد المجتمع المتنوعة، ووضع الحلول للخلافات التي قد تحدث في كيان المجتمع.

المقدمة الثالثة: احتياج هذه الاحكام والضوابط الى متصدٍّ للتنفيذ، ولذا يجب وجود جهاز مقتدر في المجتمع يتكفل تنفيذ الاحكام والضوابط الاجتماعية. هذا الجهاز المقتدر هو نظام الحكومة.

وبعبارة اخرى: نظراً لحاجة كل مجتمع الى نظام حقوقي فلابد من وجود حكومة تتكفل تطبيقه. ومع عدم وجود الحكومة ربما يقوم افراد أو جماعات بنقض الاحكام والضوابط الاجتماعية والحقوقية واشاعة الهرج والمرج والاخلال في شؤون الحياة

الجماعية.

ولو أمعنّا في الاستدلال المذكور نرى انه يقيم الدليل على ضرورة وجود الحكومة من خلال ضرورة وجود النظام والامن الداخلي في المجتمع، ففي هذا الاستدلال اعتبرت الاحكام والضوابط الاجتماعية والحقوقية مورداً للحاجة إذ أنها تقيم النظام المتوخىٰ في المجتمع، وتحول دون ضياع الحقوق وظهور الهرج والمرج،

بعبارة اخرى: تمّ إثبات ضرورة وجود الحكومة بصفتها حافظة للنظام والأمن الداخلي للمجتمع. ولكن يمكن إقامة ادلة اخرى لاثبات هذه الضرورة، وبالتأمل في الادلة تعرف سائر مسؤوليات الحكومة.

الدليل الثاني: وجوب التصدي للشؤون التي لا متصدي لها:

قلنا ان الهدف من الحياة الاجتماعية للآدميين هي تلبية حوائجهم المادية والمعنوية، وفي ضوء هذا الهدف نقول: في كل مجتمع ثمة شؤون كثيرة لا متصدي لها، فاذا لم يتصدَّ لها جهاز اسمه الحكومة فان الكثير من المتطلبات المادية والمعنوية لجماعة من الناس سوف لن تنجز، فمثلا يوجد في كل مجتمع اطفال بلا اولياء، سفهاء ومجانين لا يتعهد رعاية شؤونهم أي فرد او جماعة معينة، ومن الممكن ـ طبعا ـ وجود أفراد محسنين او جمعيات خيرية تتكفل شؤونهم تبرعاً، ولكن:

أولاً: ان عدد هؤلاء في كل مجتمع أكبر من ان يتوفق عدة افراد او جمعيات خيرية لرعاية أحوالهم بالمستوى المطلوب.

ثانيا: ليس على هؤلاء المتبرعين أي الزام أو تكليف وبالتالي بامكانهم ـ ايَّ زمان شاؤوا ولأي سبب ـ ترك هذه الرعاية. فلكي لا تضيع حقوق هؤلاء الافراد أبداً من الضروري وجود مؤسسة ترعاهم جميعا، وتلبي حوائجهم المختلفة وتحول دون ضياع حقوقهم.

وهناك افراد آخرون يعجزون عن تدبير وادارة معيشتهم بسبب وقوع حوادث، فالسيول والزلازل والبراكين وبعض الحوادث الطبيعية تهدم المساكن والمحلات لمجموعة من الناس وتجعلهم مشردين وحيارى وبلا مأوى، فلادارة وتدبير مؤونة هؤلاء

المشردين والباسئين يكون وجود الجهاز ضروريا.

وهناك امور وشؤون اخرى يحتاج الناس اليها بشدة من جهة، ولا يتولى أي شخص او جماعة خاصة لانجازها، من قبيل ايصال مياه الشرب والكهرباء، الغاز، الهاتف الى الناس، وشق الطرق والازقة والشوارع في المدن وخارجها، وتنظيف الطرق العامة، تاسيس المستوصفات والمستشفيات، بناء المدارس العامة ـ من روضة الاطفال حتى الجامعات ـ وكثير من الخدمات العامة الاخرى.

من الممكن ايضا ان يتكفل شخص او جماعة لشق طريق أو بناء جسر أو مستوصف ومستشفى أو مدرسة ولكن مثل هذه التبرعات ليست بالمستوى الذي تلبي به حوائج جميع الناس أبداً. وعليه لابد من وجود جهاز يتولى تقديم هذه الخدمات العامة.

كما ان هناك ثرواتٍ قيمةً ليس لها مالك خاص وتعتبر من الاموال العامة كالمياه، المراعي، الغابات والمصادر الجوفية مما يستدعي وجود جهاز يستثمر هذه العطايا والنعم الالهية بنحو ينسجم مع مصالح افراد المجتمع كافة، وصيانتها لكي تستفيد منها اجيال المستقبل، ولو لم يتصدَّ مثل هذا الجهاز للاستثمار الصحيح لمصادر الثروة العامة فان هذه النعم الالهية سوف تبقى دون انتفاع بها. أو تقع بيد افراد أو جماعات طامعة وفي النتيجة لاينتفع بها جميع الناس. على أي حال ان صيانة وحراسة الاموال العامة بهدف عدم حرمان الاجيال المقبلة من الانتفاع بها واستثمارها بنحو صحيح ومطابق للمصالح العامة يحتاجان الى وجود جهاز يرعى المصالح العامة للناس.

باختصار: توجد في كل مجتمع مجموعة اعمال من الضروري انجازها ولكن لا يتصدى لها شخص او جماعة خاصة. وعلى هذا الاساس تتاكد ضرورة وجود جهاز يتولى انجاز هذه الاعمال التي لا متصدي لها يطلق عليه الجهاز الحاكم او الحكومة.

الدليل الثالث: ضرورة التربية والتعليم

اضافة الى المتطلبات الاقتصادية والمادية من الضروري وجود نظام حكومي بهدف تعميم التربية والتعليم على افراد المجتمع، هناك مجموعة من المتطلبات العلمية

الجماعية.

ولو أمعنّا في الاستدلال المذكور نرى انه يقيم الدليل على ضرورة وجود الحكومة من خلال ضرورة وجود النظام والامن الداخلي في المجتمع، ففي هذا الاستدلال اعتبرت الاحكام والضوابط الاجتماعية والحقوقية مورداً للحاجة إذ أنها تقيم النظام المتوخىٰ في المجتمع، وتحول دون ضياع الحقوق وظهور الهرج والمرج.

بعبارة اخرى: تمّ إثبات ضرورة وجود الحكومة بصفتها حافظة للنظام والأمن الداخلي للمجتمع. ولكن يمكن إقامة ادلة اخرى لاثبات هذه الضرورة، وبالتأمل في الادلة تعرف سائر مسؤوليات الحكومة.

الدليل الثاني: وجوب التصدي للشؤون التي لا متصدي لها

قلنا ان الهدف من الحياة الاجتماعية للآدميين هي تلبية حوائجهم المادية والمعنوية، وفي ضوء هذا الهدف نقول: في كل مجتمع ثمة شؤون كثيرة لا متصدي لها، فاذا لم يتصدَّ لها جهاز اسمه الحكومة فان الكثير من المتطلبات المادية والمعنوية لجماعة من الناس سوف لن تنجز، فمثلا يوجد في كل مجتمع اطفال بلا اولياء، سفهاء ومجانين لا يتعهد رعاية شؤونهم أي فرد او جماعة معينة، ومن الممكن ـ طبعا ـ وجود أفراد محسنين او جمعيات خيرية تتكفل شؤونهم تبرعاً، ولكن:

أولاً: ان عدد هؤلاء في كل مجتمع أكبر من ان يتوفق عدة افراد او جمعيات خيرية لرعاية أحوالهم بالمستوى المطلوب.

ثانيا: ليس على هؤلاء المتبرعين أي الزام أو تكليف وبالتالي بامكانهم ـ ايَّ زمان شاؤوا ولأي سبب ـ ترك هذه الرعاية. فلكي لا تضيع حقوق هؤلاء الافراد أبداً من الضروري وجود مؤسسة ترعاهم جميعا، وتلبي حوائجهم المختلفة وتحول دون ضياع حقوقهم.

وهناك افراد آخرون يعجزون عن تدبير وادارة معيشتهم بسبب وقوع حوادث، فالسيول والزلازل والبراكين وبعض الحوادث الطبيعية تهدم المساكن والمحلات لمجموعة من الناس وتجعلهم مشردين وحيارى وبلا مأوى، فلادارة وتدبير مؤونة هؤلاء

المشردين والبائسين يكون وجود الجهاز ضروريا.

وهناك امور وشؤون اخرى يحتاج الناس اليها بشدة من جهة، ولايتولى أي شخص او جماعة خاصة لانجازها، من قبيل ايصال مياه الشرب والكهرباء، الغاز، الهاتف الى الناس، وشق الطرق والازقة والشوارع في المدن وخارجها، وتنظيف الطرق العامة، تاسيس المستوصفات والمستشفيات، بناء المدارس العامة ـ من روضة الاطفال حتى الجامعات ـ وكثير من الخدمات العامة الاخرى.

من الممكن ايضا ان يتكفل شخص او جماعة لشق طريق أو بناء جسر أو مستوصف ومستشفى أو مدرسة ولكن مثل هذه التبرعات ليست بالمستوى الذي تلبي به حوائج جميع الناس أبداً. وعليه لابد من وجود جهاز يتولى تقديم هذه الخدمات العامة.

كما ان هناك ثرواتٍ قيمةً ليس لها مالك خاص وتعتبر من الاموال العامة كالمياه، المراعي، الغابات والمصادر الجوفية مما يستدعي وجود جهاز يستثمر هذه العطايا والنعم الالهية بنحو ينسجم مع مصالح افراد المجتمع كافة، وصيانتها لكي تستفيد منها اجيال المستقبل، ولو لم يتصدَّ مثل هذا الجهاز للاستثمار الصحيح لمصادر الثروة العامة فان هذه النعم الالهية سوف تبقى دون انتفاع بها. أو تقع بيد افراد أو جماعات طامعة وفي النتيجة لاينتفع بها جميع الناس. على أي حال ان صيانة وحراسة الاموال العامة بهدف عدم حرمان الاجيال المقبلة من الانتفاع بها واستثمارها بنحو صحيح ومطابق للمصالح العامة يحتاجان الى وجود جهاز يرعى المصالح العامة للناس.

باختصار: توجد في كل مجتمع مجموعة اعمال من الضروري انجازها ولكن لا يتصدى لها شخص او جماعة خاصة. وعلى هذا الاساس تتاكد ضرورة وجود جهاز يتولى انجاز هذه الاعمال التي لا متصدي لها يطلق عليه الجهاز الحاكم او الحكومة.

الدليل الثالث: ضرورة التربية والتعليم

اضافة الى المتطلبات الاقتصادية والمادية من الضروري وجود نظام حكومي بهدف تعميم التربية والتعليم على افراد المجتمع، هناك مجموعة من المتطلبات العلمية

والمعنوية لا يمكن انجازها تبرعاً على يد فرد أو عدة افراد او جماعة. لو تجاوزنا العلوم التجريبية المختلفة ـ التي تستخدم لرفع مستوى الحياة المادية ـ نصل الى مجموعة من المعارف التي تلاحظ البعد المعنوي للحياة، من المهم جداً الاحاطة بها لنيل السعادة الحقيقية والكمال النهائي نظير اصول العقيدة والاحكام الفقهية والاخلاقية. من الواجب تعليم هذه العلوم والمعارف المختلفة لترشيد المجتمع فكريا وثقافيا. ولهذا لابد من وجود مجموعة من النشاطات المنظمة والمنسجمة تستهدف ترشيد المجتمع وترقيته من الناحية الروحية والمعنوية، اذن لابد من وجود جهاز يتعهد انجاز هذا النوع من النشاطات. والخلاصة: من الضروري وجود نظام حكومي يهدف تربية افراد المجتمع وتعليمهم.

الدليل الرابع: وجوب التوازن بين النشاطات الاقتصادية

لا شك ان النشاطات الاقتصادية في المجتمع يجب ان تكون منسجمة. لوكان المجتمع صغيراً وبسيطاً كأهالي قرية فمن الممكن جداً ان يقوم افراد الناس بالتنسيق بين النشاطات الاقتصادية، ومن خلال التشاور فيما بينهم يطلعون على حجم الاعمال والمهن التي تفوق حد الاكتفاء والاعمال التي هي دون حد الاكتفاء، وفي النتيجة يضعون نهاية لحالات التجاوز ويجبرون حالات النقص.

ولكن ذلك في المجتمعات الكبيرة والمعقدة في هذا العصر خارج عن طاقة الافراد، ولذا يخشى ان يكون لبعض النشاطات الاقتصادية نموٌّ سرطانيّ متزايد، أو العكس بان تتعطل بعض النشاطات الاقتصادية وتهمل، فيسبب ذلك قهراً ظهور نوع من اللاانسجام وعدم التناسب والتوازن في الشؤون الاقتصادية. هذا اللاتناسب وعدم التوازن الاقتصادي سيترك آثارا سيئة في شؤون الحياة الاجتماعية الاخرى. وللوقاية من حدوث هذه الحالة اللامنظمة أو استئصالها يجب السعي الحثيث خاصة في مجتمع اسلامي ـ يروم صيانة عزته وسيادته بصورة كاملة ولا يكون تابعاً للاجنبي في اي جانب وبعد من أبعاد الحياة ولا يستجدي من هذا وذاك[1] ـ يجب من خلال البرمجة الدقيقة ـ

---

١. ﴿و لِلّٰهِ العِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤمِنينَ﴾ المنافقون:٨ ﴿وَ لَن يَجعَلَ اللهُ لِلكافِرينَ عَلى المُؤمِنينَ سَبيلاً﴾

التنسيق بين النشاطات الاقتصادية ويحول دون حدوث اللاتوازن في الشؤون الاقتصادية. ان الجهاز الذي يمكن ان يمتلك مثل هذه البرمجة والادارة هو جهاز الحكومة.

الدليل الخامس: وجوب الدفاع والتأهب ضد الاعداء

المجتمع الرشيد هو المجتمع الذي ـ اضافة الى توفر النظام والأمن في اوساطه ـ يدافع عن نفسه بوجه الاعداء بالمستوى المطلوب لكي لا يطمع الطامعون وذوو النوايا الخبيثة في أرضه ومياهه وأمواله وأرواحه واعراضه. من الممكن في المجتمعات الصغيرة أن يعدّ الناس وسائل الدفاع من خلال تبادل الآراء وبذل السعي المشترك، ويتوصلوا الى افضل الاساليب لرد الاجنبي ويذبّون عن كيانهم ووجودهم، ولكن ذلك غير ممكن في المجتمعات الكبيرة جداً والمعقدة في هذه العصر، إذ يجب وجود مدير مخطط يعدّ العدد والتجهيزات العسكرية عند هجوم العدوّ ويسلّح جنده ويجهزهم قدر المستطاع، وينظم التحرك العسكري على احسن وجه، ويقوم بالهجوم على العدو في الوقت المناسب والمطلوبة المناسبة، والاّ قد تهدر طاقات كبيرة دون تحقيق أي نصر. وقبل وقوع الهجوم والحرب ينبغي ان يكون المجتمع متأهباً للحرب والدفاع، لكي لا يفكر العدو بالهجوم، واذا هاجم لا يؤخذ الناس على حين غرّة. وبما أن عموم الناس ـ عادة ـ منهمكون بشؤون الحياة الشخصية والأُسرية لا يمكن انتظار التأهب التام منهم وفي كل الاحوال لا ينبغي الاستناد الكامل الى استعدادهم، بل لابد من وجود جهاز ليست له وظيفة الاّ هذه الشؤون. اذن يكون وجود نظام الحكومة ضروريا لتحقيق الاستعداد التام للدفاع عن مصالح ومنافع المجتمع، ورد الاعداء وقمعهم عند هجومهم.

الدليل السادس: ضرورة رفع الخلافات والنزاعات

لا شك في وقوع خلافات بين افراد كل مجتمع او فئاته، ولرفع هذه الخلافات واحقاق الحقوق لكل فرد او فئة لابد من الرجوع الى اشخاص ليحكموا بين الخصوم. من

---

* النساء:١٤١.

الممكن ان يتفق المتخاصمان على شخص حَكما بينهما ويعملا برأيه فتحل المشكلة بسهولة، ولكن في اغلب الموارد لا يحصل مثل هذا التوافق، ففي هذه الموارد التي لا دور فيها لقاضي التحكيم لابدمن وجود جهاز مطاع من قبل الناس في احكامه وآرائه طوعاً أوكرها، ولا يعصي أحد أوفئة حكمه ورأيه، وهو جهاز القضاء الذي لا تفصل الخصومات والخلافات، ولايرد الحق الى صاحبه الاّ به، وواضح ان هذا الدليل يستقيم لاثبات ضرورة وجود الحكومة حينما لا يكون المراد من «الحكومة» المعنى الخاص منه وهو «السلطة التنفيذية» ـ لان مقتضى الدليل المذكور هو اثبات ضرورة وجود «السلطة القضائية» لا السلطة التنفيذية. امالولاحظنا «الحكومة» بمعناها العام ـ الشامل للسلطات الثلاث: التشريعيه، القضائية والتنفيذية ـ امكن الاستعانه بهذا الدليل لاثبات المراد.

وبتعبير آخر: ينفع هذا الدليل حينما نعتبر جهاز القضاء جزءاً من جهاز الحكومة، وكما هو حال الكثير من البلدان حيث تناط مسؤولية الشؤون القضائية الى «وزارة العدل» التي تعتبر جزءاً من الحكومة.

الدليل السابع: وجوب وضع الأحكام والضوابط الفرعية

قلنا مرارا، من الضروري لتنظيم العلاقات والروابط الاجتماعية بالمستوى المطلوب ـ اضافة الى الاحكام والضوابط العامة والثابتة التي تدوَّن تحت عنوان «القانون الأساسي» واضافة الى الاحكام والضوابط التي تتصف بالدوام والعموم النسبي وانيطت مسؤولية وضعها الى السلطة التشريعية ومجلس التقنين ـ وجود احكام وضوابط فرعية ومؤقتة ومحدودة. لوضع مثل هذه الاحكام والضوابط المؤقتة والمحدودة ـ كوضع تسعيرة للمنتوجات ـ لابد من وجود جهاز. ان وضع هذا النوع من القوانين ـ التي يمكن تغيرها لأدنى تغير في الاحوال الاجتماعية ـ في المجتمعات المعاصرة من شؤون السلطة التنفيذية عادة، أي بامكان مجلس الوزراء أو مدير عام وضع مجموعة من الضوابط التنفيذية في نطاق مسؤوليته، ولا حاجة في اضفاء الرسمية على هذه الضوابط الى مصادقة السلطة التشريعية، وكما قلنا ـ طبعا ـ في رد السؤال عن السلطة التي تتولى وضع القوانين الفرعية والمتغيرة أن ذلك يعتمد على التوافق الى حدما. ولذلك ان اعتبرنا وضع

هذه القوانين من شؤون السلطة التنفيذية يثبت الدليل المذكور ضرورة وجود الحكومة بمعنى السلطة التنفيذية، وان اعتبرنا وضعها من مسؤولية السلطةالتشريعية اثبت هذا الدليل ضرورة وجود الحكومة بمعناها الاعم أي مجموع السلطات الثلاث.

مسؤوليات الحكومة

استدل بالادلة السبعة آنفة الذكر على ان المجتمع الفاقد لنظام الحكومة لا يمكن ان يحظى بحياة بالمستوى المطلوب، ولا يحقق اهدافه المادية والمعنوية. وعرف بها ايضا ان كل حكومة ـ على الاقل ـ ذات سبع مسؤوليات رئيسة هي:

١ ـ حراسة النظام والامن الداخلي في المجتمع.

٢ ـ التصدي للشؤون الاجتماعية التي لامتصدي خاص لها.

٣ ـ تلبية متطلبات الناس العلمية والمعنوية وبتعبير آخر تربيتهم وتعليمهم.

٤ ـ التوازن والتناسب بين النشاطات الاقتصادية والمادية لافراد المجتمع.

٥ ـ الدفاع الجيد عن المجتمع ضد الاعداء في الخارج.

٦ ـ رفع الخلافات والنزاع بين الافراد او الفئات واحقاق الحقوق لكل طرف.

٧ ـ وضع الاحكام والضوابط الفرعية الاجتماعية.

ولو القينا نظرة فاحصة لوجدنا ان الوزارات في كل بلد تقوم بهذه المسؤوليات السبع، فوزارة الداخلية تتولى استتباب وحراسة النظام والأمن داخل البلاد، وتستخدم قوات الشرطة لهذا الهدف، هذه القوات في الواقع هي العضد لتنفيذ القوانين، ولا تسمح لفرد أو فئة خاصة ان لا تعمل بمقتضى القانون، اما وزارات (الطاقة، البريد والبرق والهاتف، الطرق والنقل، الصحة والشؤون الطبية، الصناعة والمعادن ، النفط و...) فانها تتصدى لخدمات لم يتصد لها فرد أو فئة خاصة، وتتولى وزارات التربية والتعليم، الثقافة والتعليم العالي والارشاد الاسلامي مسؤولية التربية والتعليم العام، وتهتم وزارة الاقتصاد والمالية، العمل والشؤون الاجتماعية وغيرها بالشؤون الاقتصادية والمادية في المجتمع،

وتكون وزارة الدفاع هي المسؤولة عن دحر وسحق العدو الاجنبي،وتعمل وزارة العدل على فصل الخصومات وارجاع الحق الى صاحبه، وتقوم هيئة الوزراء او الوزير او المدير العام بوضع تعليمات وانظمة تنفيذية خاصة بنطاق مسؤوليتهم.

نعلم ان كل مسؤولية تقارنها مجموعة من الصلاحيات دائما، فلا يمكن طلب العمل بالواجب من أحد ثم لا تجعل بيده وسائل العمل بذلك الواجب. من هنا لا يعقل اعتبارنا وجود الحكومة للمجتمع أمرا ضروريا، ونثبت للحكومة عدة مسؤوليات ثم لا نضع لها أية صلاحية قانونية. ان الادلة التي تسجل على الحكومة عدة وظائف، تقتضي في الوقت ذاته امتلاك الحكومة القدرة على العمل بها، فلكي تعمل الحكومة بوظائفها وتحقق الاهداف المنشودة، يجب امتلاكها لسلطة تنفيذية مناسبة. يمكن القول اجمالا: كما تثبت للحكومة مجموعة من الوظائف تثبت لها ايضا مجموعة من الصلاحيات والقدرات.

خصيصة المجتمع الالهي

النقطة التي يجب الالتفات اليها هي ان المجتمعات الالهية ـ سيما المجتمع الاسلامي ـ تولي اهمية بالغة بالشؤون المعنوية. الاسلام كما انه يرجح المحافظة على الدين بالنسبة لكل فرد على اي أمر آخر، ويدعو الى بذل المال والنفس حفاظاً للدين ـ كما ورد في وصايا أميرالمؤمنين عليه السلام علي بن ابي طالب عليه السلام ـ[1] قد اوجب على المجتمع ايضا حراسة الدين مهما كلّف الثمن. في الرؤيةالاسلامية اذا تعرض وجود الدين الى التهديد والخطر، فالواجب هو التضحية بالنفوس دفاعا عنه فضلا عن الأموال. عندما تكون الأصالة في المجتمع للدين فيجب:

أولا: وضع الاحكام والضوابط الاجتماعية والحقوقية، وانجاز الاعمال والنشاطات الجماعية بنحو لا تتنافى مع الاهداف السامية للدين والاخلاق فحسب، بل تنسجم معها

---

١. «فاذا حضرت بلية فاجعلوا أموالكم دون أنفسكم، واذا نزلت نازلة فاجعلوا انفسكم دون دينكم، فاعلموا أن الهالك من هلك دينه والحريب من حُربَ دينه» الكافي: ج ٢ ص ٢١٦ الحديث ٢، بحار الانوار ج ٦٨: ص ٢١٢ باب ٢٣ الحديث ٢.

وتقع في طريق تحقيقها.

ثانيا: من المسؤوليات الرئيسة لـ«الحكومة» بل اهمها هي مسؤولية التربية والتعليم الديني والاخلاقي لافراد المجتمع. ان المجتمع الالهي والاسلامي يراعي بشدة الشؤون المعنوية والقضايا الدينية والاخلاقية ويرغب ان تلبى متطلباته العديدة والمتنوعة في اطار الدين والاخلاق، وهذا هو الفرق الرئيس بين هذا المجتمع والمجتمعات الاخرى.

ضرورة وجود الحكومة في الرؤية الاسلامية

توضّح جيداً ان المجتمع كما هو بحاجة الى احكام وضوابط اجتماعية وحقوقية، والى مقنن على هذا الاساس يحتاج الى تنفيذ الاحكام والضوابط أيضا، وعليه فانه يحتاج إلى الحاكم، إذْ ان مجرد وضع القوانين وتحريرها على الورق وحفظها في الصدور لا يعالج داءاً. لقد وجد على طول التاريخ اشخاص لم يعرفوا حقوقهم، أو كانوا على خلاف مع غيرهم حول حدود الحقوق، او مع العلم بحقوقهم كانوا بصدد الاعتداء على حقوق الآخرين، ويسوقون المجتمع نحو الهرج والمرج واختفاء العدالة.

امثال هؤلاء موجودون اليوم وسيوجدون في المستقبل ايضا، فلكي لا يختل نظام المجتمع ولا تتمزق وشائج الامور لابد من وجود جهاز يتكفل بقوته واقتداره تنفيذ القوانين. ويجبر المقصرين على سلوك الطريق الصحيح أو يوبخهم بشدة. ولكي يحقق الآدميون المصالح التي يعتبر نيلها هو الهدف من الحياة الاجتماعية، يجب تنفيذ القوانين بدقة وهذا الامر لا يمكن ولا يتيسر الّا في ظل «حكومة» كما قال الامام علي بن ابي طالب عليه السلام مخاطباً الخوارج الذين قالوا «لاحكمَ إلا لله» قاصدين القضاء على الحكومة:

«نعم انه لاحكم الالله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة الّا لله، وانه لابد للناس من أمير

برّ أو فاجر».[١]

الحصيلة: ان ضرورة وجود الحكومة لكل مجتمع تثبت بالدليل العقلي قبل ان يأتي دور الأدلة التعبدية.

الاسلام دين يتضمن اكمل وافضل الانظمة الحقوقية[٢] والذي سيبقى محتفظاً بقيمته واعتباره الى يوم القيامة، ويدّعي انه يتضمن احكاما وضوابط لجميع أبعاد وجوانب الحياة الفردية والاجتماعية لجميع الآدميين ـ في جميع العصور والامصار ـ. مثل هذا الدين لا يمكن ان لا يعتبر الحكومة أمراً ضروريا وواجبا.

اذن اننا نثبت بالدليل العقلي القطعي أن الاسلام ذو احكام وضوابط للحكومة ويعتبر الحكومة للامة الاسلامية أمراً ضروريا، فلا حاجة الى الادلة التعبدية، فحتى لو لم تكن هناك آية او رواية واحدة بهذا الشأن لم نواجه مشكلة.

هناك ـ طبعا ـ ادلة تعبدية ينبغي مطالعتها ودراستها في الفقه، ولكن لايجوز ان نغفل عن هذا الدليل العقلي القطعي.

بعبارة أخرى: ان التمسك بظاهر الفاظ الآيات والروايات وان لم يكن فيه اشكال، لكن علينا ان نعلم ان هذا الدليل العقلي مقدم على جميعها.

الخلاصة: لاشك ولاشبهة ابداً في ان الاسلام يرى من الضروري وجود الحكومة الاسلامية للامة الاسلامية. واحتمال ان هذا الدين ينفي ضرورة وجود الحكومة او انه ساكت في هذه المسألة منتفٍ تماما. اصل هذا المسألة اذن من قطعيات ويقينيات الدين الاسلامي المقدس، وان كان هناك بحث فانه يتعلق بكيفية الحكومة وتعيين الحاكم

---

١. نهج البلاغة: الكلمة ٤٠.

٢. اننا نعتقد ـ طبعا ـ بصورة جدية بان الاديان السماوية الاخرى في أصلها وقبل تحريفها ومسخها ذوات انظمة حقوقية، ولم تكن بان تدع شؤون الدنيا بيد قيصر وشؤون الآخرة بيد الله، كما يعتقد اتباع بعض الاديان او جميعهم بان الدين منفصل عن السياسة والنبوة عن الحكومة، وذلك بجهلهم بالتعاليم الاصيلة والتعليمات الحقيقية في اديانهم، على اي حال لا يمكن أبداً ان يقبل هذا الادعاء بالنسبة للاسلام.

وحدود مسؤولياته وصلاحياته وامثال ذلك، ويتوضح ذلك بالرجوع الى الكتاب والسنة القطعية.

شرائط الحاكم والقائد

بما ان المسؤولية المهمة للحكومة هي تنفيذ القانون، فيلزم ان يكون المتصدون للحكومة ـ خاصة الشخص الكائن في قمة هرم السلطة ـ على علم كامل بالقانون لكي يتوفقوا لتطبيقه جيداً. ومن كان اكثر علماً بالقوانين والنظام الحقوقي المعتبر في المجتمع كان ـ طبعا ـ أصلح للتصدي لشؤون الحكومة. وعليه يمكن القول:

الشرط الاول لحاكم المجتمع هو ان تكون احاطته العلمية بالقانون وأسسه وروحه اكثر من الآخرين، اذن في النظام الحقوقي والسياسي في الاسلام يجب ان يكون أعلم الناس بالفقه والحقوق الاسلامية هو الحاكم.

الشرط الثاني هو أن يشخص ـ اكثر من غيره ـ مصلحة الناس في الموارد الخاصة والفرعية لكي يستطيع تحقيق تلك المصلحة طبقا للقانون. إذ أن مجرد العلم بالقانون غير كافٍ لتطبيقه على الموارد الخاصة، بل يلزم تشخيص موضوع حكم القانون ومصداقه. على الحاكم ان يطلع بصورة كافية وشاملة على الموضوعات، لكي يعرف كيف يتصرف في كل الظروف، وكيف يطبق القانون لكي يتحقق هدف القانون والنظام الحقوقي.

الشرط الثالث ان يكون صلاحه الاخلاقي اشد من غيره، فمن الممكن ان يكون الشخص ذا علم ومعرفة كافية بالقانون واسسه وروحه وهكذا الموضوعات، ويكون اعلم من الآخرين، ولكنه بسبب اتّباع الهوى يسعى لتأمين اطماعه الشخصية فقط ولا يفكر في المصالح العامة لافراد المجتمع. مثل هذا الشخص وان تظاهر برعاية مصالح الناس ويصدر احكامه حسب مقتضى ذلك فانه في الحقيقة يقصد تامين ارباحه الشخصية والفئوية.

لكي لا يُستغل القانون والسلطة السياسية والاجتماعية ويكون الحكم طبق القانون

فحسب، وبمقتضى مصالح الناس حقيقة فمن المفروض ان يكون الحاكم في ارقى المستويات من ناحية صلاحه الاخلاقي لتطبيق القانون، و ـ في اصطلاحنا الفقهي ـ ان يكون اتقى، اورع وأعدل الناس. من كان اتقى الناس وأعدلهم فانه يفكر بصورة جدية بتطبيق القانون بحذافيره، وان عاد بالضرر عليه أو جماعته.

كان اثنان من الشروط الثلاثة ذو حيثية «معرفية» ـ الاول معرفة القانون والحكم والآخر معرفة المصداق والموضوع ـ والثالث هو الحيثية الاخلاقية والروحية والمعنوية. هذه الشروط الثلاثة ينبغي توفرها في جميع المتصدين لشؤون الحكم على اختلاف مناصبهم.

من الطبيعي ان صاحب المنصب الاعلى يجب اتصافه بها بنحو اكمل. وعليه ينبغي لمن يكون في قمة هرم السلطة ان يتصف بهذه الشروط الثلاثة اكثر من سائر الافراد. والذين هم في مستويات ادنى في الجهاز الحاكم يجب: ـ

اولاً: احاطتهم الكاملة بالقوانين ذات العلاقة بعملهم ونطاق نشاطهم ومسؤوليتهم إذ ان جهلهم باقسام القانون التي لا ترتبط بنطاق مسؤوليتهم لايثير مشكلة مهمة.

وثانياً: المعرفة الواقعية بالمصالح والمفاسد الجزئية والخاصة بنطاق عملهم، ولا يلزم العلم بجميع المصالح والمفاسد الاجتماعية.

وثالثاً: ان لم يتوفروا على التقوى، الورع والعدالة بالمستوى المطلوب لحاكم المجتمع كله، فعلى الاقل يجب ان يكونوا متقين وعدولا بمستوىً يجعلهم يؤدون اعمالهم كما ينبغي.

الكمال المطلوب ـ طبعا ـ هو ان لا يكون في من هو في قمة هرم السلطة ـ على الاقل ـ حتى القليل من النقص، لا من ناحية العلم بالقانون وأسسه ولا من ناحية المعرفة بالموضوعات والمصاديق ولا من ناحية التقوى والورع والعدالة، وبعبارة اخرى: ينبغي اتصافه بالحد الاعلى للفقاهة، والحد الاعلى لمعرفة الزمان والظروف المعاشة والمصالح والمفاسد الخاصة والجزئية والمؤقته، والحد الاعلى للتقوى والورع والعدالة.

في ثقافتنا الاسلامية ان المعصومين ﷺ هم ـ فقط ـ الذين تجتمع فيهم هذه الصفات، ان صورة الحكومة المثالية اذن هي ان يكون الامام المعصوم ﷺ ـ وهو الافضل من غيره في العلم بالاحكام والموضوعات وفي التقوى والعدالة ولا يمكن قياس اي انسان آخر به ـ هو الحاكم والقائد للأمة كلها.

على اي حال لا شك في اعتبار هذه الشرائط الناشئة من فلسفة وجود الحكومة والهدف منها. ان حكمة وجود الحكومة هي تنفيذ القانون. فاذا لم يعرف المتصدون للحكم القانون وروحه وأسسه بصورة جيدة وكاملة فمن الممكن ان يقع ما يطبقونه ضد القانون ومتنافيا معه، وبالتالي يلزم تفويت هدف القانون ونقض الغرض. وهكذا لو لم يمتلكوا معرفة وافية بموضوعات الاحكام ومصاديق القانون وجهلوا المصالح والمفاسد الخاصة والجزئية والمؤقته، إذ ربما ينفذون القانون بنحو لا يحقق مصالح الناس في ظروف خاصة وينقض الغرض ايضا، خاصة اذا اعتبرنا التقنين في الامور الفرعية والمتغيرة والمؤقته من شؤون الحكومة ايضا، كما اعتبر في الفقه الاسلامي «الاحكام السلطانية» أو «الاحكام الولائية» أو «الاحكام الحكومية» من شؤون ولي أمر المسلمين. في هذه الحالة يقوم دليل واضح جداً على ان المتصدي لشؤون الحكم يجب ان يعرف الزمان والزمانيات، ويميز مصالح الناس ومفاسدهم الخاصة والمؤقته، لكي يتوفق لاصدار احكام تُحقق مصلحة الجميع، ولا يكون سببا لتفويت هدف القانون. وهكذا لو لم يحصل المتصدون لشؤون الحكم ـ الذين بيدهم نفوس واعراض واموال الناس ـ على ملكة التقوى التي تمنعهم من اتباع أهواء النفس، اذ كيف يطمئن ابناء المجتمع بعدم تضييع حقوقهم و عدم الاعتداء على اموالهم ونفوسهم واعراضهم؟

بعد تحصيل هذه الشرائط الثلاثة هناك شرط آخر يلزم توفره، وهو أن شخص الحاكم يجب ان يحصل على اذن الله تعالى لممارسة الحكومة، والّا لم تكن حكومته قانونية أو شرعية، وسوف نتحدث عن ذلك قريبا. هذه هي الشرائط الاساسية. ومن البحث فيها في

الموارد الخاصة تتوضح الشرائط الفرعية كذلك.[١]

شرائط الحاكم في القرآن الكريم

بما ان الدليل العقلي يدل على ضرورة الشرائط الثلاثة لمتصدي الحكم فلا حاجة الى التعبد في اثباتها، وعليه يكون ماورد في الكتاب والسنة بهذا الشأن بياناً ارشادياً ـ حسب الاصطلاح ـ ويمكن ان يكون مؤيدا للدليل العقلي القطعي المذكور، هنا نشير الى بعض ذلك:

أ ـ في الآيات ٤٣ حتى ٥٣ من سورة يوسف نقرأ قصة رؤيا ملك مصر التي عجز عن تفسيرها مفسرّو الاحلام، ولكن النبي يوسف ﷺ فسّرها فوراً. وبعد ان سمع الملك تفسيره الدقيق والجميل امر بأن يؤتى به.

قال النبي يوسف ﷺ لرسول الملك: ارجع الى ربك فاسأله ما بال النسوة اللاتي قطّعن أيديهن ان ربي بكيدهن عليم.

فرجع الرسول وأبلغ ذلك، وقام الملك باستجواب النساء فاعترفن وشهدن بعفة النبي يوسف ﷺ وامانته وصدقه. فكرر الملك أمره:

﴿وَ قَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ۝ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[٢]

نلاحظ ان النبي يوسف ﷺ حينما يقترح على ملك مصر بان يجعله على خزائن مصر ويفوضه ادارة الامور الاقتصادية فيها يقيم الدليل على اقتراحه بقوله «إنّي حفيظٌ عَليم» أي اني أعرف كيف يستفاد من العطاء الالهي المتنوع، وكيف يجب ان يكون استخراجه وتوزيعه واستهلاكه، واحافظ عى الاموال العامة بالصورة المطلوبة ولاأخون في ذلك، أي اني اتصف بجميع الشرائط العلمية والاخلاقية.

١. راجع «المجتمع والتاريخ» للمؤلف ص ٣٩٠ ومابعدها.
٢. يوسف: ٥٤ و ٥٥.

وفي سورة «ص» نقرأ ان الله تعالى حينما يريد أن ينصب النبي داود (على نبينا وآله وعليه السلام) في منصب القضاء يختبره أولا. كان النبي داود ﷺ ـ طبعا ـ نبياً فلم يخطُ خطوة ولم يعمل بما يخالف الاحكام والقوانين الالهية عالماً، ولكن بمقتضى الطبيعة البشرية وبقطع النظر عن مقام العصمة كان احتمال عروض غفلة عليه وارداً، ولذا من اجل أن يعدّه الله تعالى بالوسائل الاعتيادية لتصدي منصب القضاء أوجد ظروفا يطلق عليها بلسان القرآن «فتنة، اختبار»:

﴿وَهَلْ أَتٰيكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلىٰ دٰاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قٰالُوا لا تَخَفْ خَصْمٰانِ بَغىٰ بَعْضُنٰا عَلىٰ بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنٰا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ وَاهْدِنٰا إِلىٰ سَوٰاءِ الصِّرٰاطِ * إِنَّ هٰذٰا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وٰاحِدَةٌ فَقٰالَ أَكْفِلْنِيهٰا وَعَزَّنِي فِي الْخِطٰابِ * قٰالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤٰالِ نَعْجَتِكَ إِلىٰ نِعٰاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطٰاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ وَقَلِيلٌ مٰا هُمْ وَظَنَّ دٰاوُودُ أَنَّمٰا فَتَنّٰاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رٰاكِعاً وَأَنٰابَ * فَغَفَرْنٰا لَهُ ذٰلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنٰا لَزُلْفىٰ﴾[١]

يلاحظ ان رفع الدعوى تمّت بنحو لو كان اي انسان حَكَماً فيها لحكم مثل النبي داودﷺ، بعد ان ذهب اصحاب الدعوى، انتبه النبي داود ﷺ وتساءل: لماذا عجلت بالحكم وحكمت دون تأنٍ وتأمل؟ كان المفروض ان اطلب من الطرف الثاني ان يتحدث ويقيم الدليل، وان ياتي بشاهده على صحة دعواه ان كان، عجلت دون ان أراعي قواعد القضاء واحكامه، حكمت بدون إمعان وتدقيق، وكم جفوت بحق صاحب التسعة وتسعين نعجة؟ علم النبي داود ﷺ ان هذا الحادث كان لاختباره فقط: ولذا استغفر ربه وخرّ راكعا وأناب، وبكى ـ حسب الروايات ـ اربعين يوما وطلب العفو من الله تعالى.

هذا الحادث ـ طبعا ـ اعطى للنبي داود ﷺ درس التأني والتأمل ورعاية القوانين والضوابط القضائية بصورة كاملة، وقد أعدّه جيداً لتقبُّل منصب القضاء المهم. وفي هذا السياق يخاطبه الله تعالى بعد هذا الحادث:

---

١. ص: ٢١ ـ ٢٥.

﴿يا داوُودُ إنّا جَعَلْناكَ خَليفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَلاتَتَّبِعِ الْهَوى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبيلِ اللهِ﴾[١]

نستنتج من هذه الآيات أن المتصدي لمنصب القضاء يجب ـ اضافة الى معرفة الاحكام والقوانين القضائية ـ ان يكون ذا فراسة وحذاقة كافية في كشف موضوع النزاع، ولا يعجل في اصدار الحكم، بل يصدره بعد التأني والتأمل في جميع جوانب الأمر لكي يصل كل واحد من المترافعين الى حقه، ولايُظلم أحد.

نقرأ أيضا في سورة البقرة:

﴿اَلَمْ تَرَ اِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَني اِسْرائيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسىٰ اِذْ قالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنا مَلِكاً نُقاتِلْ في سَبيلِ اللهِ... * وَقالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ اِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً قالُوا اَنّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنا وَنَحْنُ اَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمالِ قالَ اِنَّ اللهَ اصْطَفيهُ عَلَيْكُمْ وَزادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللهُ يُؤْتي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ وَاللهُ واسِعٌ عَليمٌ﴾[٢]

كان اولئك ـ حسب رؤيتهم المادية ـ يعتقدون ان الحاكم يجب ان يكون غنيا، فكان جواب نبي بني اسرائيل ـ في الحقيقة ـ أن ماهو ضروري للحكومة والإمرة ثلاث خصال:

الاول: الصلاح الخلقي والروحي والمعنوي التي وجدها الله تعالى في شخص طالوت، ولذا اصطفاه من بين الجميع،

الثاني: العلم الذي كان نصيب طالوت منه اكبر من الآخرين،

والثالث: القوة الجسمية والطاقة البدنية التي كانت من الضروري توفرها في الحكام والأمراء ـ خاصة قادة وزعماء الجيش ـ سيما في العصور الغابرة، وكان نصيب طالوت من هذه القوة اكبر من الآخرين.

هذا الجواب يؤيد ان الشرائط الثلاثة المذكورة شرائط عقلية. والله تعالى لم يقل في رد اعتراض بني اسرائيل: «اخترت طالوت ملكا عليكم فلا تناقشوا في هذا التنصيب وتطلبوا الدليل والحجة، شئتم أم أبيتم، ما عليكم الّا أن تسلموا وتطيعوا أوامري» بل

١. ص: ٢٦.
٢. البقرة: ٢٤٦ و ٢٤٧.

عطف انظارهم الى أمر يدركونه بأدنى تأمل وتفكير، وهو ان الملك او قائد الجيش وزعيم الجند يجب ان يكون ذاتقوى وعدالة وعلم وافٍ وذا قوة جسمية، وكان طالوت يتصف بهذه الصفات الثلاثة افضل من اي فرد من بني اسرئيل، وعلى أساسها تكون إمرته على الآخرين معقولة.

اذن يمكن الاستنتاج بوضوح من هذه الآيات القرآنية الكريمة بهذا الشأن ان المتصدي للحكم يجب ان يكون متقيا، عادلا وأمينا وعالما بالقوانين المتعلقة بنطاق عمله، وعارفا بالظروف المعاشة والمصالح والمفاسد الجزئية والخاصة. فلا فرق بين ان يكون حاكما على المجتمع كله أو انيطت به ادارة الشؤون الاقتصادية في المجتمع، او تولى أمر القضاء ـ وهو احد شؤون الحكومة ـ او يكون قائداً للجيش أو متصديا لأحد شؤون الجهاز الحاكم.

نقد نظرية عدم الحاجة الى الحكومة

من ما قلناه في ضرورة وجود الحكومة يتوضح بطلان آراء ونظريات بعض المذاهب المتطرفة حول الحكومة، اذ يعتقد بعض ان وجود الحكومة في الاساس لاضرورة له، بل يمكن تعليم ابناء المجتمع وتربيتهم بنحو يعرفون فيه مصالحهم الاجتماعية ـ بدون سلطة قاهرة ـ ويسعون لتحصيلها. وعليه كلما شاعت وانتشرت التربية والتعليم الصحيح ضعفت الحاجة الى وجود الحكومة.

في رد هذه النظرية يجب القول:

أولا: ـ كما أسلفنا ـ ان أوجه الحاجة الى الحكومة كثيرة جداً ولاينحصر في إرغام الناس على اتّباع القانون.

ثانياً: ان فرضية ان على جميع الناس ان يكونوا ملائكيين، ويهتموا دائما بالمصالح الاجتماعية لبني جلدتهم فرضية خيالية، وعلى عكس الواقع إذْ لم نشهد تحققها في الماضي ولايرجى أن تقع في المستقبل. من خلال ملاحظة واقع الحياة البشرية وغرائز

الآدميين المختلفة، والظروف التي يتربى في كنفها كل انسان ندرك دائما وجود دوافع لعصيان مقتضى القانون والمصالح الاجتماعية في كل مجتمع، وفي النتيجة سيوجد دائما افراد أو فئات لا يهمهم تحقيق مقتضى القانون والمصالح الاجتماعية ولايراعون القانون ـ إلهيا كان او غير الهي ـ.

على اي حال، اذا لم يكن للمجتمع حكومة فان القوانين المعتبرة في ذلك المجتمع تفقد من يضمن تنفيذها، وسيكون من الوهم الشديد والرؤية اللاواقعية اذا ادعينا حدوث ظروف يراعي جميع الناس فيها القانون عملياً، ولذلك لم يدّعِ أي صاحب نظرية في الحقوق والسياسة في الظروف المعاصرة عدم وجود حاجة للحكومة، وعلى الاقل ما دامت الظروف على هذا المنوال، وكانت اوجه الحاجة الى الحكومة قائمة فلا مفر من وجود الحكومة. من هنا نرى ان القول بعدم ضرورة وجود الحكومة او ضرورة انعدامها أمراً باطلاً تماما.

انواع الحكومة

١ ـ حكومة القوة

باستثناء منكري ضرورة وجود الحكومة ـ ونسبتهم ضئيلة بين منظري العلوم السياسية ـ فقد قام الآخرون بدراسات وبحوث واسعة بشأن افضل واحسن انواع الحكومة.

وما تحقق في الخارج في اغلب مراحل التاريخ والمجتمعات هو الحكومات المتسلطة، ففي المقطع الاكبر من تاريخ البشرية كان زمام امور الناس بيد الملوك، القياصرة، الاباطرة، السلاطين والفراعنة.

بعبارة اخرى: في اغلب الازمنة والامكنه كان الذين يمارسون الحكومة على الناس يتمتعون بقوة وسلطة كبيرة. في المجتمعات البدائية ـ طبعا ـ كانت لقوة الحكام بُعد جسمي في الغالب، ثم ظهرت تدريجا قوى اخرى من قبيل القوة المالية، العلمية و

الصناعية. على اي حال كانت القوة الاكبر تجعل شخصا أو اشخاصا حكاما على الناس ومقرري مصيرهم.

يجب العلم ان هذه النظرية ـ وهي أن اصحاب القوة والاقتدار يجب ان يكونوا حكاما ويتولوا الحكومة ـ وان لم يصرّح بها فيلسوف سياسي ولكن كانَ لبعض الفلاسفة السياسيين نظير ميكافيللي الايطالي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م) وهابز الانجليزي (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) وبعض الفلاسفة امثال السوفسطائيين في يونان القديمة ونيتشه الألماني (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م) أقوال يمكن ان تكون مستمسكا جيداً لتجويز وتبرير حكومة المقتدرين والاقوياء. وبصورة عامة يمكن القول ان لازم قول الذين يرون ان القيمة تابعة للقوة هو تبرير وتجويز لحكومة اصحاب القوة. فمثلا هابز ـ الفيلسوف الذي عاصر ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) ـ يقول: الانسان ذوطبيعة وحشية ومفترسة، وعليه لو تُرك الآدميّون على طبيعتهم فسوف يتقاتلون ويحطم بعضهم بعضا، وبذلك لا يظهر للوجود مجتمع منظم ومطلوب، فلابد من وجود سلطة عليا لضبط الناس وكبح جماحهم. وعليه يصلح الذين يتمتعون بقوة اكبر بالنسبة لعامة الناس للحكومة على الناس، لانهم قادرون على منع وقوع الظلم واعتداء بعض الآدميين على البعض الآخر.

ان استدلال هابز هذا الذي يمكن ان يكون مستمسكا جيدا لتجويز وتبرير سلطة اصحاب القوة كلام سخيف جدا، وأوضح ما يرد عليه هو أن الذين يحظون بقوة اكبر تتضاعف فيهم صفة الوحشية والافتراس، ولايوجد أي دليل يثبت ان من كان أشد افتراساً يجب ان يكون حاكما على سائر الذئاب. ومزيد الاهتمام بكلام هابز لا طائل فيه سوى تضييع الوقت.

٢ ـ الحكومة الشعبية المباشرة

اعتقد آخرون ان من الضروري وجود حكومة لكل مجتمع، لكن المتصدين لامر الحكومة يجب ان يكونوا جميع الناس، لان الحكومة ذات علاقة بشؤون حياتهم، وعليه فان الصحيح هو ان يشارك جميع الناس بصورة مباشرة في شؤون الحكومة ويفرضوا

آراءهم. هذه هي نظرية الديمقراطية (سيادة الشعب) بمعناها القديم التي استرعت الانتباه في يونان القديمة، وواضح انها تختلف مع نظرية الديمقراطية بمعناها الحديث والمعاصر. فاليوم لا يتحدث شخص عن تدخل الناس المباشر في شوون الحكومة ـ وان كانت الديمقراطية الحقيقية لاتعني غير هذا ـ بل عن الاقتراع وانتخاب ممثلي الناس.

الاشكالات

يمكن القول ان ثلاث مجموعات من الاشكالات ترد على النظرية المذكورة:

المجموعة الاولى ترد من قبل الوضعيين الذين لا يرون حقا وعدالة وراء رغبات الناس، وان هدف الحكومة ليس اكثر من تحقيق هذه الرغبات.

المجموعة الثانية ترد من قبل غير الالهيين الذين يعتقدون بوجود المصالح والمفاسد الواقعية والحق والعدالة وراء رغبات الناس، وربما تتغاير وتتنافى مع رغبات جميع الناس او اكثريتهم، ووظيفة الانسان المقنن او المقننين هو ملاحظة الحق والعدالة والمصالح والمفاسد الواقعية لارغبات الناس، ويجب ان يكون هدف الحكومة هو تنفيذ الحق والعدلة، والمجتمع السعيد هو المجتمع الذي يحكمه الحق والعدالة.

المجموعة الثالثة ترد من قبل الالهيين، والفارق المهم بينهم وبين المجموعة السابقة هو أنهم يعتقدون بان واضع القانون هو الله تعالى لا الانسان.

أ ـ الاشكال الاول الذي يرد على اساس الاتجاهات الوضعية هو: لتحقق المشاركة المباشرة من قبل الناس في جميع الشؤون الحكومية يجب ان تتفق آراء الناس على كل أمر، في حين ان تحقق هكذا اتفاق قريب من المحال، ليس فقط في جميع الامور بل حتى في أمر اجتماعي واحد لا يمكن ان يتوافق عليه آراء «جميع» ابناء المجتمع حتى بعد تبادل الآراء والمحاورات والتباحث الواسع.

وان وقع مثل هذا الاتفاق في الرأي في مورد نادر جداً، فانه كالمعدوم وملحق

بالعدم، وعلى أي حال لا يلبي حاجة المجتمع أبداً. ففي الشؤون الاجتماعية هناك حاجة في كل يوم وساعة الى التدبير والادارة واتخاذ القرار والموقف، فاذا كان من المقرر الرجوع الى جميع الناس في كل مورد ومطالبتهم بتشخيص الواجب، والسعي لتحقيق الاتفاق العام فسوف تتلكأ الامور كلها.

باختصار: مع الالتفات الى الواقع وبمنظار واقعي يمكن الدرك جيدا انه مع وجود اسباب اختلاف الآراء والاقوال بصورة دائمة فسوف لا يقع اتفاق في الرأي بين جميع ابناء المجتمع، ولا يمكن احالة تدبير وادارة المجتمع الى أمر لا امكان وقوعي فيه، والاّ فانا نكون قد سلمنا بتجميد الشؤون الحكومية.

اذن لابد من الاكتفاء برأي اكثرية الناس، واعتبار ما يقبله اغلب افراد المجتمع هو المتبع والمعمول به. في هذه الحالة ما الدليل على لزوم اتباع الاقلية للاكثرية؟ خاصة في الموارد التي يكون الاختلاف بين عدد الاكثريه والاقلية طفيفا؟ أليست رغبات الناس هي التي توجد القانون، أليست القوانين مبنّية على رغبات وميول ابناء المجتمع؟ فلماذا لا يكون رأي الاقلية مولّداً للقانون؟ في مثل هذه الموارد ـ طبعا ـ لا تخضع الاقلية لرأي الاكثرية ولا تتنازل عن حقها في تحديد كيفية تدبير وادارة الامور الاجتماعية، وبذلك تتحول الحياة الاجتماعية الى ساحة نزاع وشجار، ولايتحقق نظام للامور الاجتماعية ـ وهو من أهم الاهداف في كل جهاز حاكم ـ حتي في المجتمعات الصغيرة والبسيطة نظير القرية ذات مئات الاشخاص يكون فيها اختلاف في الآراء وتشتت في الافكار. عندما لا يتفق مئات من الآدميين في الرأي ولا تنسيق واتحاد في جهة اعمالهم، فانه من السذاجة ان نعتقد ان من الممكن في مجتمعات ذات عشرات أو مئات الملايين ان يتدخل جميع الناس في الشؤون الحكومية مباشرة، ويحصل بينهم اتفاق في الرأي في جميع الموارد.

ب ـ الاشكال الثاني: في كل مجتمع توجد متطلبات عديدة لا متصدي خاص لانجازها ـ كمتابعة الاموال العامة او اموال الذين لا مولى خاص لهم كالسفهاء والمجانين ورعاية الايتام، المعوقين والفقراء ـ ان معنى التدخل المباشر من قبل جميع الناس في

الشؤون الحكومية هو كون تلبية المتطلبات المذكورة بيد جميع الناس ايضا، ولكن من جهة اخرى نعلم ان التصدي لمثل هذه الامور لا حصيلة فيه لأحد بل تستلزم عادة تحمل الاتعاب والمشاق الكثيرة، وتقتضي الايثار والتضحيات، ولذا يمكن التنبؤ تماما بان في نظام ديمقراطي تبقى مثل هذه الامور بلا متصدٍ وتفوّت قسط كبير من مصالح الحياة الاجتماعية.

الخلاصة ان في مثل هذا النظام الحكومي لا يضمن احد أهم الاهداف من كل جهاز حكومي وهو التصدي للشؤون الفاقدة للمتصدي.

ج ـ الاشكال الثالث: في كل مجتمع تقع امور عديدة ينبغي اتخاذ موقف منها فورا والّا تفوت مصلحة الناس. ولو أمعنّا النظر جيداً لشاهدنا يومياً وقوع المئات والالوف من هذه الامور الفورية التفويتية في المؤسسات والمنظمات المختلفة التابعة للحكومة، ويتخذ بحقها اجراء آني وقاطع ويجب ذلك.

ولو كان المقرر أن يكون اتخاذ الاجراء في كل أمر بيد جميع الناس فما الموقف في هذا المجال؟ تصوروا لو قام عدو بهجوم مباغت على بلد وكان من الضروري اتخاذ اجراء عاجل في كيفية مواجهته والدفاع عن كيان البلد، في هذه الحالة اذا اريد اجراء استفتاء عام واتخاذ الموقف طبق آراء الجميع او اكثريتهم فان العدو إما يحتل البلد كله وينتفي الامر من اساسه، أو يتقدم خطوات على الاقل ويحقق اهدافا تفوت بها بعض مصالح سكان البلد، حتى في الامور التي ليس لها اهمية وفورية الحرب والدفاع اذا كان المقرر اجراء استفتاء عام وتشكيل الشورى والتباحث وتبادل الآراء وماشاكل فان الامور ستتأخر غالبا بنحو تفوت فيه جميع المصالح او القسط الاكبر منها.

باختصار: في الكثير من القضايا والمشكلات الاجتماعية تتحقق المصلحة بالتعجيل في انجاز الاعمال وفي مثل هذه القضايا والمشكلات يكون استطلاع آراء الناس سببا لتضييع المصالح، ولا تنتظم بذلك شؤون المجتمع، وبالنظر إلى ما ذكرنا يمكن القول ان حكومة جميع الناس يساوي تقريبا عدم الحكومة.

د ـ نتحدث عن الاشكالات التي ترد على اساس قول الذين يعتقدون بوجود مصالح واقعية والتي توافق رغبات الناس تارة ولاتوافقها في الكثير من الموارد. ان الاشكال الاول لدى هؤلاء هو أن معرفة المصالح والمفاسد الواقعية تعتمد على المعلومات الواسعة والعميقة، الذكاء، الفطنة الشديدة والرؤية الثاقبة التي لا تتوفر الاّ في اشخاص معدودين، لذا في الكثير من الموارد يكون ما يختاره الاكثرية بل جميع الناس تقريبا على عكس المصالح والمفاسد، فلا يمكن ولا ينبغي اخذ طريقة التدبير وادارة الشؤون الاجتماعية المختلفة منهم، ان آراءهم وافكارهم ليس لها ـ غالبا ـ سند علمي ومستند عقلاني فلا يمكن ان تهدي المجتمع الى السعادة والفلاح.

الاشكال الثاني: ان اكثرية الناس وان كانوا أهلا لمعرفة المصالح والمفاسد ـ وليسوا كذلك أبداً ـ كيف يمكن التيقن بتنازلهم عن مصالحهم الشخصية والفئوية، ويلاحظون المصالح العامة لابناء جلدتهم فقط؟ من الواضح ان اغلب الآدميين لايحظون بالتقوى، الورع، العدالة والامانة بالمستوى الذي يدفعهم لترجيح المصالح العامة على مصالحهم الشخصية والفئوية. وعليه من الممكن حتى مع العلم بالمصالح والمفاسد الواقعية ان يطرحوا ـ في مقام التعبير عن الرأي ـ آراءاً تضمن مصالحهم لا مصالح الجميع، ويتظاهروا بانهم لا يفكرون الاّ بخير ابناء جلدتهم وسعادتهم، ولايهدفوا الاّ اصلاح الشؤون الاجتماعية.

اذن ينبغي السؤال من انصار نظرية «الديمقراطية» بمعناها القديم لماذا انيط أمر التمييز وتحديد المصالح الى اشخاص (جميع أو اكثرية الناس) لا يملكون الأهلية العلمية لمعرفة المصالح ولااللياقة الاخلاقية والروحية والمعنوية لاظهار مايعلمون، ويجدون حقيقة. ان فلسفة الحكومة هي تحقيق المصالح الاجتماعية للناس. انكم تنقضون الغرض بهذا العمل.

نصل في الختام الى اشكال متوجه الى النظرية المذكورة والكثير من النظريات الاخرى وذلك على اساس الرؤية الالهية، وهو ان ادارة الشؤون الاجتماعية تقتضي

تصرفات كثيرة في حياة كل فرد من افراد المجتمع. الحكومة التي تعطي الحرية الكاملة للناس وتتركهم لحالهم، ولاتتدخل في اي شأن من الشؤون الاجتماعية، ولاتأمر ابناء المجتمع وتنهاهم ليست حكومة في الواقع. ان الحكومة تتشكل من أجل وضع قوانين على اساس المصالح والمفاسد الواقعية، ودعوة الناس لتنفيذها والعمل طبقها، واجبار الاشخاص او الفئات التي لا تلتزم بالقانون على سلوك الطريق الصحيح وربما عقابهم.

من هنا فان وجود الحكومة في المجتمعات البشرية يستلزم وضع مجموعةمن القيود والتحديدات في حياة كل فرد في المجتمع. وهذه التحديدات ـ طبعاـ تشتد في موارد استثنائية واضطرارية. فمثلا عند وقوع الحرب ربما تفرض الحكومة على كل فرد دفع مقدار من مدخوله للجهد الحربي. ان مثل هذه الاحكام والضوابط من الصلاحيات الاولية لكل حكومة بحيث اذا فقدت ذلك لم تتوفق للعمل بمسؤولياتها، في هذه الحالة يمنع الفرد الذي له الحق ـ بموجب القانون ـ تملك كل مدخوله السنوي والتصرف فيه من التملك والتصرف في قسم منه بحكم الوضع الاضطراري وغير الاعتيادي. لا يمكن القول: لا ينبغي للحكومة ان تحرم ابناء المجتمع من حقهم الذي يقره القانون، لانه ـ كما أشرنا آنفا ـ يجب تجاه المسؤوليات الملقاة على عاتق الحكومة اعطاؤها بعض الصلاحيات لكي تستطيع اداء مسؤولياتها بتلك الصلاحيات. فعندما يلقى على عاتق الحكومة تولي أمر الدفاع والحرب وقيادته وتدبير شؤونه جيدا إلى تحقق النصر، فليس من المعقول ان لا يكون لها صلاحية مطالبة مؤونة الحرب والدفاع من الناس. فلو سلبت هذه الصلاحية منها فان تلك المسؤولية تسقط عنها تلقائياً. على أي حال، لاشك في ان الحكومة تتدخل في شؤون الناس قليلا أو كثيراً ويجب ان تتدخل.

هنا يدور الحديث حول السؤال : من اين اصبحت الحاكمية على جميع الناس بيد جميع او اكثرية الناس؟ من الذي منحهم هذا الحق؟ وخاصة من الذي خوّل الاكثرية حق الحكومة على الاقلية والتصرف في اعراضهم ونفوسهم واموالهم؟ يمكن القول في الاجابة: ان القانون هو الذي منح هذا الحق الى الأكثرية. ولكن نسأل مرة اخرى ما الدليل

علي صحة هذا القانون؟ على اساس رأي انصار نظرية الديمقراطية يبين القانون ما يريده جميع الناس او اكثريتهم، وعليه فإن قولنا: ان القانون منح حق الحاكمية الى الاكثرية يساوي قولنا: ان رأي جميع أو اكثرية الناس هو منح حق الحاكمية الى الجميع او الاكثرية. ولكن لا يزال السؤال مطروحا: لماذا يجب أن يكون رأي جميع أو اكثرية الناس مطاعاً؟

باختصار: على أساس الرؤية الالهية ان الآدميين مخلوقون وعباد الله تعالى، فله وحده حق الحاكمية عليهم، وعليه لا يملك اي انسان حق الحاكية عى أي انسان آخر؟ فبأي دليل واستدلال عقلي ومنطقي يمكن القول: ان للانسان حق الحاكمية على انسان آخر، وان للاكثرية ـ مثلا ـ في كل مجتمع حق التصرف والتدخل في جميع شؤون حياة الاقلية وليس للاقلية حق التصرف والتدخل في حياة الاكثرية. لنغض الطرف عن ان تصرف الانسان في وجوده والنعم التي تفضل الله بها عليه يجب ان يكون باذنه ايضا. لان لله تعالى المالكية، المَلكية، الربوبية، الحاكمية والولاية على ماسوى الله، فكل عمل يتم انجازه يجب ان يكون باذنه.

النتيجة ان حاكمية أناس على أناس آخرين بدون اذن إلهي نوع من الغصب وأمر غير مشروع. كما ذكرنا ان هذا الاشكال الاساس يرد أيضا على الكثير من مذاهب الحقوق.

يستنتج من هذا الاشكال ان المتصدي لامر الحكومة يجب ـ اضافة الى الشرائط الثلاثة المشار اليها سابقا ـ ان يتوفر فيه هذا الشرط وهو ان يكون ماذونا من قبل الله. ان الشرائط الاساسية الثلاثة المذكورة تثبت صلاح الشخص واهليته للتصدي لامر الحكومة، وبتعبير فلسفي انها تشير الى لياقته وقابليته. ولكي تكونا فعليتين ويتصدى عملياً لامر الحكومة من الضروري ان يأذن الله تعالى له اداء هذا العمل. وبمجرد الاتصاف بهذه الشرائط لا يمكن القول ان حكومته مشروعة، فبدون اذن الله لا يصبح أي انسان حاكما ولا تكون السلطة قانونية.

اذن الحكومة من الله تعالى

يعطي الله تعالى اذن التصدي للحكومة لمن توفرت فيه الشرائط الثلاثة ـ بـافضل صورها ـ وهم المعصومون ﷺ الذين هم في قمة الكمال في الاتصاف بها، أو الذين هم اقرب الى المعصوم في الاتصاف بها وان لم يكونوا معصومين.

يكون الامام المعصوم ﷺ في عصر حضوره هو ولي الامر وحاكم الامة الاسلامية، وبما انه لا يمكنه تولي كل المناصب في المجتمع الاسلامي بشخصه، فان آخرين ممن توفرت فيهم هذه الشرائط يتصدون للشؤون الاخرى باذن منه ﷺ، وكل من كان اقرب الى الامام المعصوم ﷺ في الاتصاف بها يكون متصديا للشأن الأهم والعكس صحيح. وفي عصر غيبة الامام المعصوم ﷺ ـ حيث يقصر الناس عن الاتصال به ـ يجب ان يكون الحاكم للامة الاسلامية وسائر المتصدين للشؤون الحكومية ـ ذوي مراتب ادنى منه ـ اقرب الى الامام المعصوم ﷺ في الاتصاف بهذه الشرائط.

النقطة المهمة التي يجب التذكير بها، وخاصة للذين يقومون بدراسة وتحقيق مسألة «ولاية الفقيه»، ويمكن ان تكون مؤثرة ونافعة في حل المشكلات، هي اننا في الكثير من المسائل الفقهية ـ التي لانص في ايدينا بشأنها ـ نتمسك بالدليل العقلي، ونعتبر العقل كاشفاً عن الحكم الواقعي الشرعي، أي في جميع الموارد التي يحكم العقل فيها بصورة قطعية ويقينية نعتقد أن هذه الاحكام العقلية المستقلة كاشفة عن الاحكام الشرعية، ونرى انفسنا اغنياء عن الدليل التعبدي. يمكن سلوك هذا الطريق في مسألة ولاية الفقيه ايضا، فحينما علمنا ان الحكمة الالهية اقتضت وجود حكومة للامة الاسلامية، كما اقتضت ان يكون الذين هم الاقرب للامام المعصوم ﷺ في الاتصاف بالشرائط الثلاثة هم المتصدين للشؤون الحكومية، ندرك يقينا بان الله قد اجاز لامثال هؤلاء ممارسة الحكم ـ كان لدينا نص أو لا ـ ولعل هناك نصاً بهذا الشأن ولكن لم يصل لنا، أو كان الامر واضحا للعقل تماما فلم تعد حاجة للنص من الاساس.

بعبارة اخرى: إذا أمعنّا النظر جيدا في اسس ومقدمات هذه المسألة لادركنا انها من

المستقلات العقلية، وعليه لو لم يكن لدينا أي نص بشأنها ما كان ذلك أمرا مهما، ولا ينبغي ان نشك فيها ونتردد.

٣ ـ الديمقراطية الجديدة (حكومة ممثلي الاكثرية)

نظراً لورود اشكالات عديدة على نظرية الديمقراطية بمعناها القديم، وعدم امكانها عملياً انبرى المفكرون السياسيون لتعديلها لتكون قابلة للتطبيق.

فالفيلسوف والمفكر السياسي الفرنسي السويسري الاصل جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) فسر الديمقراطية لا بمعناها القديم ـ «حكومة جميع الشعب على الشعب» ـ بل «حكومة أكثرية الشعب على الشعب» وجعلها مقابل «الارستقراطية» التي تعني «حكومة النخبة» أو «حكومة الاشراف» و «المو تارشية» بمعنى «حكومة الملوك» ودافع عنها. وكان يعتقد ان الفرق بين الديمقراطية و«الارستقراطية» هو ان في الديمقراطية يتدخل نصف الشعب او اكثره مباشرة في تدبير وادارة الشؤون الحكومية، وفي الارستقراطية يتدخل اقل من نصف الشعب في الحكومة تدخلا مباشراً، وقد يكون الحكام فئة قليلة، وفي المو تارشية ايضا يكون الحاكم واحداً لااكثر.

ان هذه الديمقراطية وان كانت ديمقراطية معدلة لـ «الديمقراطية» بمعناها القديم لكنها تواجه الاشكالات نفسها.

وبعد روسو أدرك منظّرو الشؤون السياسية ان التدخل المباشر من قبل جميع الشعب أو اكثرهم او نصفهم في امر الحكومة أمر غير عملي، ولذا عرضوا معنى جديداً لـ «الديمقراطية» ودافعوا عنه وتوفقوا في هذا الامر، إذْ ان هذه النظرية مقبولة لدي جميع الشعوب في هذه العصر حتى انها ظهرت كقيمة سامية و«أصلا» في السياسة والحقوق. ان الديمقراطية اليوم تحظى بقبول عام في الشعوب والثقافات البشرية المختلفة، حتى ان القليل من المفكرين يجرأ في ردها او انكارها بل البحث فيها. الكثير من الكتّاب المسلمين المتاثرين بالثقافة الغربية يمجدون بـ «الديمقراطية» ويسعون لتعريف النظام الحكومي في الاسلام بانه ديمقراطي أيضا.

النظرية الجديدة المقبولة لـ «الديمقراطية» تبيّن هكذا: نظراً لعدم وجود دليل عقلي

على ترجيح اشخاص أو فئات من الشعب على الآخرين وتبرير حكومتهم على الآخرين من الشعب، فالصحيح هو ان يتدخل جميع ابناء الشعب في تدبير وادارة الشؤون الاجتماعية، ووضع القوانين التي يرتؤونها، وتنصيب اشخاص يرتضونهم لتنفيذ القوانين. في مجالي وضع القانون وتنفيذه، اذن تكون الارادة بيدالشعب، ولكن بما انه لا يمكن له التدخل المباشر فيها فيجب ان يكون ذلك عن طريق «النيابة» و«النوّاب»، كما هو الحال في الشؤون الفردية عندما لا يستطيع شخص انجاز عمل فانه يختار نائبا عنه ويطلب منه انجازه، ويعتمد ذلك على ان ابناء الشعب لاي المناصب ينتخبون المتصدين كممثلين عنهم، وبذلك يتخذ النظام الديمقراطي صوراً واشكالا متعددة. في اكثر الانظمة الشعبية يكون المنتخبون مباشرة من قبل الشعب هم نواب المجلس التشريعي. وفي بعض الانظمة ينتخب الشعب اضافة الى نواب المجلس اشخاصا آخرين بصورة مباشرة كرئيس الجمهورية او رئيس الوزراء او قاضي القضاة بل رئيس البلدية.

وبعبارة اخرى: ان تحديد المتصدين للشؤون الحكومية الذين ينتخبون بالدرجه الاولى، والذين ينتخبون بالدرجة الثانية هو المنشأ لتنوع الانظمة الشعبية.

الاشكالات

ترد على هذه النظرية ثلاث مجموعات من الاشكالات أيضا، مجموعة من قبل المذاهب الحقوقية والسياسية، ومجموعة اخرى من قبل المذاهب الواقعية، ومجموعة ثالثة هي الاشكالات التي يطرحها الالهيون فقط. نبادر لبيان اشكالات المجموعة الاولى:

أ ـ **الاشكال الاول:** ان المتصدين للشؤون الحكومية الذين ينتخبون من قبل الشعب ـ نواب المجلس التشريعي ومسؤولي الشؤون الاجتماعية ـ ليسوا منتخبين من قبل جميع ابناء الشعب بل اكثرية الناخبين، ولو اخذنا بنظر الاعتبار ان الناخبين هم عادة قسم من ابناء الشعب لاجميعهم، يعلم جيداً ان المتصدين للشؤون الحكومية يمثلون احيانا جزءا صغيرا من الشعب كله. ان مشاركة جميع ابناء الشعب دون استثناء، أو اتفاق جميع

المشاركين في الانتخابات على شخص او اشخاص أمر غير ممكن الوقوع، ولذا فان المتصدي في الكثير من الموارد منتخب ونائب عن فئة قليلة من ابناء الشعب.

هنا يطرح هذا السؤال: ما الدليل على الزام ابناء الشعب للخضوع لهذا المتصدي وقبول رأيه وعمله واطاعته؟ ألم يكن من المقرر نظراً لعدم تمكن الشعب من التدخل المباشر في الحكومة ان ينتخبوا نواباً ليتدخلوا ـ نيابة عنهم ـ في الشؤون الحكومية نظريا وعمليا؟ على هذا الاساس يحق للنائب التدخل في شؤون المنوب عنهم لا ان يكون حاكما على جميع ابناء الشعب. ان ممثل اكثرية ابناء آلشعب لايحق له ان يحكم على الاقلية التي لم تنتخبه، فكيف بالذي ينتخب من قبل اكثرية الناخبين ـ وهم جزء صغير من جميع ابناء الشعب ـ من يدلي بصوته فانه يعيّن به ممثله لا ممثل جميع الشعب، اذن يكون رأي وعمل ممثله نافذا في حقه فقط لاجميع الشعب. اذا كان الملاك هو رأي الشعب فلماذا لايعتنى بآراءالذين لايرَون المتصدي أهلا وجديراً لتصدي المنصب ولم يدلوا أصواتهم لصالحه؟

قالوا في الجواب عن هذا الاشكال:

أولا: عندما يوافق الانسان على نظام سياسي وقانونه الاساسي وقبل ان يكون رأي الاكثرية مطاعاً ومتبعاً فانه في الواقع يقبل مقتضى القانون الاساسي ونتيجة الانتخابات واستطلاع الرأي مهما كانت.

وثانياً: صحيح ان كل حاكم تكون له الحاكمية ابتداء على الذين توافقوا عليه وانتخبوه لا الذين لم يدلوا اصواتهم لصالحه، ولكن هؤلاء المعارضين بعد انتخاب الحاكم اما يرتضون حاكميته أو لا، على الاحتمال الثاني اما يبقون في ذلك الوطن ويعيشون مع ذلك الشعب ويضطرون للتسليم لتلك الحكومة، أو يهاجرون ويعيشون في وطن آخر مع شعب آخر.

هذا الجواب لا يخلو عن اشكال اذ:

أولا: حتى القانون الاساسي يتلقى اعتباره وقيمته بدعم من اصوات الشعب، وعليه ربما لم يدلِ بعض الاشخاص بأصواتهم لصالحه، فلا يمكن مخاطبة هؤلاء بانهم ما داموا

قد قبلوا القانون الاساسي فعليهم التسليم للوازمه ومقتضياته.

ثانيا: ان الهجرة ليست امراً يسيرا، فمن عاش مدة طويلة مع الناس في موطن خاص وألف ذلك الوطن واهله، وحصلت له مجموعة من الروابط والعلاقات والمواثيق، كيف يعرض بسهولة عن الديار والأصدقاء ويعزم على الهجرة، ويقيم في وطن آخر، ويعيش مع أناس آخرين؟ مثل هذا الشخص لوخيّر بين ان يسلّم للقوانين غير المرغوب فيها والمتصدين غير المحبوبين، وبين ان يهاجر فانه ـ طبعا ـ سوف يختار الاول، وهذا لا يعني انه راضٍ ومسرور بالقوانين والمتصدين، بل انه دفع الأفسد بالفاسد ورضي بأوهن الشرّين. وفي الحكومة الاستبدادية (الدكتاتورية) يحدث مثل هذا الامر. فالحاكم المستبد لوطالب الشعب بدفع ضرائب ثقيلة، وزج الممتنعين من الدفع فيالسجن، فان جميع او اكثر الشعب يختارون ـ بعد المقارنة بين الأمرين المكروهين ـ الامر الاول طبعا، ويدفع المال يشترون راحة ابدانهم وارواحهم. فهل في هذه الحالة يمكن القول ان الشعب يدفعون الضرائب عن رضا ورغبة؟ لو لم يعتنَ بآراء وميول الشعب، فلا رجحان وفضل للنظام الديمقراطي على الحكومة الاستبدادية، ولوكان ملاك اعتبار القوانين واطاعة المتصدين لشؤون الحكومة هو آراء الشعب ففي نظام ديمقراطي كيف يمكن توجيه سخط جزء كبير من ابناء الشعب؟

في رأينا ان هذا الاشكال لاجواب وجيه له أبداً. ان آخر ما يمكن ان يقولوه هو: حيث إنّا لا نعلم طريقا افضل من هذا الطريق فانا نسلكه مضطرين.

ب ـ الاشكال الثاني: في الكثير من الموارد يحكم مئات على مئات الملايين. لنفرض ان سكان بلد كان مائتي مليون نسمة، وعدد نواب مجلس التقنين في ذلك البلد هو ألف نائب، ولنفرض ايضا ان اكثر من نصف نواب المجلس صوّتوا لصالح قانون يعارضه اغلب الشعب في ذلك البلد. في هذه الحالة نظراً للمصادقة عليه من قبل اكثرية نواب المجلس يمر بمرحلة التنفيذ، ومعارضة جميع الشعب لايخدش قانونيته.

ألا يمكن القول في مثل هذه الموارد ان فئة يفوق عددها الخمسمائة بقليل تحكم مائتي مليون نسمة؟ صحيح ان نواب المجلس التشريعي ينتخبون من قبل الشعب، ولكن

في الكثير من القضايا يخالف رأي النواب رأي الشعب. ان معارضة اغلب الشعوب أو جميعهم تقريبا في بلدان العالم من دخول بلدانهم في بعض الاحلاف السياسية والعسكرية، ونشر الصواريخ الذرية فيها نموذج لمعارضة رأي اكثرية نواب الشعب مع رأي الشعب نفسه.

عند تعارض رأي النائب عن الشعب مع الشعب نفسه أي طرف يقدم؟ ان نائب الشعب يستدل بان الشعب قد انتخبه فعليه أن يرتضي رأيه. واستدلال الشعب هو انه انتخبه لكي يكون ناطقا باسمه لااسم معارضيه. فما العمل في هذه الموارد؟

استناداً الى الاسس النظرية للديمقراطية يجب اعطاء الحق الى الشعب، لكن عمليا يعطى الحق الى النواب، لانه ما لم تنتهِ فترة نيابتهم فانهم يبقون في مناصبهم، وبهذا يحرم الشعب من عزل نوابه. والطريق الوحيد الذي يبقى للشعب في الظاهر هو اطلاق صوت الاعتراض ولكنه يمنع في الغالب لاتفه الحجج، ولانتيجة سوى الاعتقال والسجن والعذاب. ثم ما القائدة لهذه الاصوات والاضرابات والمظاهرات عندما لا يعبأ باعتراض الشعب ويواصل المنهج نفسه؟

ج ـ **الاشكال الثالث:** في الفترة الفاصلة بين الاقتراعين يصل عدد كبير من ابناء الشعب الى سن البلوغ، الا انهم لا يستطيعون انتخاب ممثليهم ـ فلماذا يجب على الذين يبلغون في الفترة بين الاقتراعين المتتاليين ـ ثلاثة الى سبعة اعوام ـ اطاعة واتباع ممثلين لم ينتخبوهم، وربما لايرون فيهم اللياقة لتبوّء هذه المناصب؟ ثم لوكان البالغون الجدد يشاركون في الاقتراع فلعل نتيجة الاقتراع كانت تتغير ولم ينتخب بعض المنتخبين وبالعكس؟

هذا الاشكال يقوى حينما لا يكون النائب في المجلس التشريعي او رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء أو اي شخص آخر ينتخبه الشعب منتخبا للاكثرية الساحقة من الناخبين، كأن يدلي لصالحه اكثر من الخمسين في المائة منهم بعدد قليل. في هذه الحالة يحتمل قويا بان لايكون في الفترة بين الاقتراعين المتتاليين منتخبا لاكثرية الذين يحق لهم الانتخاب، لان في هذه الفترة يتوفى عدد من مؤيديه، ويمكن ان يقل

عدد المؤيدين الاحياء عن نصف الناخبين، خاصة اذا لاحظنا احتمال معارضة الكثير من البالغين الجدد لتصديه.

هنا نتطرق الى اشكالات المجموعة الثانية ـ اي اشكالات الذين يعتقدون بوجود مصالح ومفاسد واقعية وراء آراء وميول الشعب.

د ـ **الاشكال الاول هو:** نظراً الى ان الآدميين يحتاجون الى الجهاز التشريعي والحكومي لتحقيق مصالحهم الاجتماعية فلا ينبغي جعل انتخابات المتصدين للتقنين والحكومة بيد الشعب لان اكثريته الغالبة لايشخصون مصالحهم، ولا ينتخبون من هم اهل لتشخيص المصلحة، لان انتخاب افراد يشخصون المصلحة فرع معرفتهم، وهذه المعرفة لاتحصل لجميع الشعب.

هـ ـ ثم بما ان اكثرية الشعب يسعون لتحقيق مصالحهم المادية والعاجلة والآنية الشخصية والفئوية فانهم ينتخبون للنيابة من يضمن لهم تلك المصالح، ولا يرغبون كثيراً في الذين يراعون المصالح الدنيوية والاخروية لجميع ابناء الشعب، بل لجميع البشرية. بعبارة أخرى: ان اكثر الناس يتبعون اللذات الآنية لا السعادة الخالدة، يبحثون عن العناوين والأموال لا الخير والكمال والصلاح والفلاح. ولذا من الطبيعي ان يجعلوا النواب عنهم من توفر آراؤهم وافعالهم اسباب اللذة والراحة اليومية لهم، في حين ينبغي ان يكون المتصدون للامور اشخاصاً يراعون مصالح الناس لا لذّاتهم، وعليه لا تتحقق مصالح المجتمع من خلال نظام الانتخابات.

و ـ من الممكن ان ينتخب الشعب ـ حسب زعمهم ـ افراداً يشخصون المصالح والمفاسد جيدا ويراعونها تماما، ولكن المنتخبين يظهرون عمليا ما يعارض تصور الشعب، أعم من انهم لم يكونوا كما يتصور الشعب في البداية ومن انهم كانوا كما يتصور الشعب ولكنهم بعد نيل السلطة والرئاسة يتعرضون لتغيرات نفسية ذميمة.

من جهة اخرى في الانظمة الديمقراطية عادة لا يحق للشعب عزل منتخبيه، و يضطر وبالتالي للسكوت بعد ظهور فساد المتصدين للشؤون الحكومية وافسادهم، واتباع سياسة الصبر والانتظار حتى تنتهي فترة نيابتهم. كيف يمكن ادعاء حق تقرير المصير

لابناء الشعب، ثم الطلب منهم بان يكونوا شاهدين لحالات الغفلة والجهالة أو الظلامات والتعديات لشؤونهم الاجتماعية، ثم يلزموا جانب الصمت ويتجرّعوا الغصص؟ لكي يكون تقرير المصير بيد الشعب يجب ان يكون لهم حق عزل المتصدين للامور كحق تنصيبهم.

من الممكن ان يدعي اشخاص ان من الممكن معالجة عيوب ونقائص «الديمقراطية» وتحويلها الى افضل نظام سياسي، فمثلا يعطى للناخبين حق عزل نائبهم فيما لوكان رأيه على خلاف آرائهم تنصيب نائب آخر محله، او السماح لغير البالغين من المشاركة في الاقتراع عند بلوغهم وانتخاب النائب عنهم، او السماح للشعب بتنحية المتصدي لشؤون البلاد اذا انحرف عن الطريق الصحيح، وسلك طريقا خاطئاً وتعيين بديله.

للجواب يمكن القول: ان الحاصل من ذلك هو الهرج والمرج ليس الا، ولاشك ان مصلحة الشعب تقتضي استقرار الاحوال الاجتماعية عند مستوى مطلوب، ولهذا الهدف يجب ان لا يتعرض المتصدون والمسؤولون ـ قدر الامكان ـ الى العزل والتنصيب لكي يتوفقوا لتخطيط برامج نافعة وطويلة المدى.

ز ـ للالهيين ايضا اشكال أعمق واكثر اهمية وهو: بأي دليل يحق للشعب انتخاب اشخاص لوضع القوانين الاجتماعية والحقوقية او تنفيذها؟ ان وضع القانون في الاصل مختص بالله تعالى الذي يفيض الوجود على جميع البشرية، وهو الباذل لهم جميع المواهب والنعم المادية والمعنوية. وفي مورد واحد فقط يحق للانسان وضع القانون للشعب وهو المورد الذي لم يضع الله تعالى له قانونا ثم اذن له بالتقنين. وعليه لا يملك أي انسان حق الحكومة على الآخرين الا باذن الله، ولوقام الله بتنصيب شخص حاكما على الشعب فانه يصير حاكماً عليه شاء أم أبى.

من الممكن ان يقول اشخاص: صحيح ان هناك اشكالات ترد على الانظمة السياسية الديمقراطية ولكن يجب التسليم في الوقت ذاته بان سيادة الشعب (الديمقراطية) هو افضل نظام سياسي معروف توصلت اليه البشريه الى اليوم. اذن من

الافضل في الوقت الذي نتبنى القواعد والاسس النظرية للديمقراطية أن نسعى لان نحد من نقائصها وعيوبها ونوصلها الى المستوى المطلوب تدريجا.

هذا الكلام غير صحيح ايضا، وفي رأينا من الممكن ـ على اساس المباني الفكرية للألهيين، وكذلك من وجهة نظر غير الالهيين ـ تخطيط وتقديم انظمة تضمن وتحقق مصالح الشعوب بصورة اكبر من الديمقراطية الحديثة ـ المركبة من الديمقراطية القديمة والارستقراطية ـ.

وقلنا مرارا ـ طبعا ـ خلافا للوضعيين ـ اننا نعتقد بان مسؤولية الحكومة هي تحقيق مصالح الشعب لا رغباتهم وقناعاتهم. على هذا الاساس يمكن ان نقترح نظاما يشارك فيه الشعب في تدبير الشؤون من خلال الانتخابات المرحلية، وكذلك تحقيق مصالحه الاجتماعية بنحوافضل.[١]

الديمقراطية والخلافة الالهية؟!

بعض الكتاب المسلمين ـ المعتقدين بالديمقراطية ويجهدون لتطبيق النظام السياسي في الاسلام عليه ـ أجابوا عن الاشكال الأخير بانه من الصحيح ان الحاكمية على الناس مختصة بالله تعالى اصالة، ولكن يمكنه تفويض حقه، وقد فعل ذلك حينما جعل الانسان خليفة له (خليفة الله تعالى). اذن بما ان الانسان اصبح خليفة الله تعالى في الارض فانه قد حصل ـ طبعا ـ على حق التقنين والحكومة ايضا. والفرق بين النظام الاسلامي مع الانظمة الاخرى هو انه في تلك الانظمة يحق للانسان اصالة وضع القانون وتنفيذه بصورة مستقلة، وفي الاسلام يختص هذا الحق بالله تعالى اصالة، ويتعلق بالآدميين باذن الله.

---

١. سيعرض هذا النظام المقترح في الفصول الآتية، واما النظام المقبول لدى الالهيين فهو الذي لاحظناه في البحوث الماضية من جوانبه المختلفة ونتطرق الى جهاته وجوانبه الاخرى في الدروس الآتية تتميماً للبحث.

هذا الجواب ضعيف جداً وموهون ايضا وذلك لانه:

أولا: ان الكثير من الآيات التى تدل على خلافة الانسان واستعمل فيها الفاظ «الخلافة» و«الاستخلاف» دالة على الخلافة التكوينية لقوم عن قوم آخرين، لا خلافة الانسان التشريعية لله تعالى، مثل:

﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ * ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[١]

المخاطبون في الآيتين الكريمتين هم الخلفاء التكوينيون للاجيال التى سبقتها لاخلفاء الله تعالى.

وقد خاطب النبي هود عليه السلام قومه عاد:

﴿وَاذْكُرُوا اذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعدِ قَومِ نُوحٍ﴾[٢]

وخاطب النبي صالح عليه السلام قومه ثمود:

﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً﴾[٣]

وقد أغرق الله سبحانه قوم نوح، وأهلك قوم عاد، من الواضح اذن ان اولئك لم يكونوا خلفاء تشريعيين لله تعالى ولاخلفاء لهم.

مثل هذه الآيات تدل على ان جماعة تهلك، وتحل جماعة اخرى محلها، لا ان جماعة تتبوء خلافة الله تعالى.

ثانيا: الآيات التي يمكن ان يكون فيها لفظ «خليفة» بمعنى خليفة الله هي موضع بحوث كثيرة ولا تثبت للانسان حق التشريع مثل:

﴿وَاذْ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَةً﴾[٤]

وقد كانت هذه الآية الكريمة موضعا لبحوث وأقوال كثيرة، بعد التسليم بان المراد من

---

١. يونس: ١٣ و ١٤.
٢. الاعراف: ٦٩.
٣. الاعراف: ٧٤.
٤. البقرة: ٣٠.

«خليفة» في الآية هو خليفة الله تعالى نواجه ثلاث احتمالات:

هل ان خلافة الله تعالى تختص بالنبي آدم ﷺ أم كل من كان شبيها به ـ في الاتصاف بالكمالات والمعلومات ـ يكون خليفة الله، أم ان جميع افراد الانسان خلفاء الله تعالى؟

نعتقد ان الاحتمال الثاني هو الصحيح، فليس الأمر ان يكون كل آدمي خليفة الله، أو ان الخلافة الالهية تنحصر في النبي آدم ﷺ، بل نظراً الى ان ملاك[1] الخلافة الالهية هو العلم بالأسماء كلها، اذن كل من كان عالما بالاسماء كلها فهو خليفة الله، من هنا فان جميع أنبياء الله واوليائه هم كآدم في العلم بجميع الاسماء ـ خلفاء الله تعالى.[2] ولا يوجد لدينا دليل ينص على ان جميع افراد الانسان خلفاء الله.

ثالثا: نفترض ان المستفاد من بعض الآيات ان جميع الآدميين خلفاء الله في احد المعاني، ولكن مع ذلك لايمكن القول ان المراد من «الخلافة »هي الحكومة، لانه اذا كان المراد من حاكمية كل انسان هو حكومته على نفسه فان مثل هذا الأمر لغو، واذا كان المراد حكومته على الآخرين فان نتيجته هي ان جميع الآدميين حكام على جميع الآدميين، ويكون هذا ايضا لغواً ومجلاً وسببا للشجار والنزاع الشديد.

ان أقصى معنى يمكن ان تتضمنه خلافة الله هو خلافة الله تعالى في إعمار الارض، او خلافته في امتلاك الاختيار والارادة الحرة، ونظراً الى ان «استخلاف الارض» قد ورد بمعنى الحكومة والأمرة فان نطاقه محدود ومحدد من البداية ولا يشمل جميع افراد الانسان، كقوله تعالى:

﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ

---

١. البقرة: ٣١ ﴿و علّم آدَمَ الأسماءَ كلَّها﴾.

٢. اعتبر الائمة ﷺ في روايات كثيرة «خلفاءَ الله في أرضه» راجع الكافي ج ١ ص ١٩٣ الحديث ١ والتهذيب ج ٦ ص ٩٧ الحديث او هي الزيارة الجامعة المعروفة وبحارالانوار: ج ١ ص ١٨٨ الباب ٢ الحديث ٤ ومصادر اخرى.

الناظرون[1]

١- النوع الرابع الحكومة الإسلامية التي يأتي تفصيلها في الفصل المقبل.

[1] النور ٥٥

الفصل السادس

الحكومة الاسلامية

افضل اشكال الحكومة

قلنا آنفا ان شؤون الحكومة يمكن أن تنقسم الى قسمين عامين، أحدهما وضع القانون وثانيهما تنفيذه، القسم الثاني ينقسم ايضا الى قسمين: ادارة المجتمع، والشؤون القضائية. لاشك ان «وضع القانون» مختص بالله تعالى أُصالة، والاحكام والضوابط الفرعية والمؤقته ـ المحتاج اليها في كل مرحلة تاريخية وفي كل الظروف ـ يجب وضعها من قبل المأذون لهم التقنين من قبل الله تعالى، وليس لأي قانون اعتبار وقيمة مالم ينتسب الى الله تعالى بنحو من الانحاء.

وأما «تنفيذ القانون» فانه لا يتم من قبل الله تعالى مباشرة وبدون واسطة، فمن غير الممكن ان يكون الله حاكما أو قاضيا في المجتمع، وعليه لو نسبت الحكومة او القضاء الى الله تعالى فان النسبة ستكون غير مباشرة وبالواسطة، وهذه النسبة تكون صحيحة لوكان «الحاكم» أو «القاضي» منصوبا أو ماذونا من قبل الله، وكما قلنا ـ طبعا ـ ان افضل نظام حكومي في الرؤية الاسلامية هو ان يكون الكائن في رأس هرم السلطة، ـ شخص الحاكم ـ معصوماً لكي يكون من حيث الاحاطة العلمية بالاحكام والقوانين الالهية، ومعرفة الظروف القائمة والمصالح والمفاسد الجزئية، والتقوى، الورع والعدالة في اعلى مستوى ممكن.

ولكن هذا الكمال المطلوب غير ممكن ومتيّسر في جميع الازمنة لكل المجتمعات، لان في كل زمان يكون عدد المعصومين قليلاً جداً، والمجتمع الذي تمكن ادارته وتدبير شؤونه من قبل هؤلاء الافراد المعدودين لايمكن ان يكون اكبر من مجتمع مدينة صغيرة. فمثلا كان نبى الاسلام ﷺ يرأس مجتمع المسلمين البسيط فقط ـ والذي تشكل في المدينة الصغيرة ـ بصورة مباشرة، وعندما ارتفع نفوس الامة الاسلامية ـ في حياة ذلك الوجود المقدس ـ واجتازت حدود المدينة واستقرت في المدن والمناطق الاخرى أصبح من غير الممكن تدبير جميع الشؤون من قبل شخص الرسول الاكرم ﷺ، ولذا كان ثمة اشخاص يتصدون الامور من قبله ويتوجهون الى اطراف ونواحي البلاد الاسلامية.

وقد كان اميرالمؤمنين علي عليه السلام ايضا ايام امامته ينتخب اشخاصا ـ كحكام وقضاة ـ ليتوجهوا الى المدن المختلفة ويقوموا بادارة شؤون الامة.

الخلاصة: من غير الممكن تقريبا في اي مجتمع ان يقوم معصوم او معصومان او ثلاثة معصومين بادارة جميع الامور مباشرة، وهذا الامر واضح جدا خاصة في المجتمعات الكبيرة جداً التي تضم عدة مئات او عشرات الملايين من الافراد. اذن حتى في عصر حضور المعصوم يكون شكل الحكومة الممكن هو ان يكون هو عليه السلام في راس هرم السلطه، ونظراً لعدم امكان الاشراف المباشر على جميع الامور ينصّب اشخاصاً آخرين ـ غير معصومين طبعا ـ والاشراف عليهم. وفرضية ان جميع الامور الاجتماعية تدبّر على يد الانسان المعصوم فرضية لم ولن تتحقق.

حكومة الانبياء عليهم السلام

تدل آيات قرآنية على ان من الواجب اطاعة جميع انبياء الله عليهم السلام [1] نظير قوله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [2]

١. اغلب هذا البحث ذو جانب نظري، وليس من البحوث التي تحل المشكلات العملية المعاصرة، ولكنه في الوقت نفسه مقدمة ومدخل جيد لبحوث اخرى تكون مؤثرة في المجال العملي وتضع حلولاً للمشكلات.

٢. النساء: ٦٤.

الاطاعة في الآية الكريمة مطلقة وعليه فإنها شاملة للاحكام التي يؤمر النبي بابلاغها الى الآدميين من قبل الله تعالى، وتشمل ايضا الاوامر والنواهي الصادرة من شخص النبي ﷺ.

بعبارة اخرى: ان افراد الانسان مكلفون باطاعة أوامر انبياء الله، سواء كانت صادرة من مقام الربوبية او من أشخاصهم. ان الآية الكريمة اذن وان لم تكن بصدد اثبات حكومة الانبياء، ولكن اطلاق وجوب اطاعتهم يشمل الموارد التي يتصدى فيها النبي لامر الحكومة ويدعو الناس الى اطاعته. هذه الآية طبعا لادلالة فيها على ان جميع الانبياء قد تصدوا لمثل هذا الأمر.

وهكذا آيات اخرى تدل على ان كل نبي من انبياء الله قد دعا قومه الى اطاعته، كقوله تعالى:

﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [1]

﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ [2]

كما تقرأ هذا المضمون في سورة الشعراء الآيات: ١٢٦، ١٣١ عن لسان هود، و ١٤٤، ١٥٠ عن لسان صالح، و١٦٣ عن لسان لوط و١٧٩ عن لسان شعيب، وهكذا في سورة آل‌عمران الآية ٥٠ وسورة الزخرف الآية ٦٣ عن لسان عيسى عليه السلام حيث قال كل واحد منهم لقومه ﴿اتقوا الله واطيعون﴾. وهذه الآيات وان لم تلاحظ الامور الحكومية مباشرة، ولكنها على اي حال تفيد ان احدى الرسالات الاساسية للانبياء العظام عليهم السلام كانت اطاعة الناس اياهم واتباعهم على الإطلاق.

ومن جهة اخرى فان القرآن الكريم ينص على ان بعض انبياء الله كانت بايديهم الحكومة والحاكمية، كقوله تعالى:

---

١. الشعراء: ١٠٥ ـ ١١٠.
٢. نوح: ٢ و ٣.

﴿وَكَذٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [١]

﴿وَكَذٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [٢]

﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ [٣]

﴿اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ [٤]

﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [٥]

﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ * فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ [٦]

وفي سورة البقرة الآية ١٠٢ حديث عن ملك سليمان، وهكذا في سورة النمل الآيتان ١٥ ـ ٢٤ ذكر لأحداث عن سليمان وجيشه وانصاره.

﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا * إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [٧]

ويتحدث القرآن الكريم ايضا بان الملأ من بني اسرائيل قد طلبوا من نبيهم ـ بعد النبي موسى عليه السلام ـ ان يبعث لهم ملكا لكي يقاتلوا في سبيل الله، فقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا.[٨]

ان طالوت وان لم يكن نبيا ولكنه كان رجلا صالحا بتصريح القرآن الكريم قد اختاره الله تعالى وبواسطة احد الانبياء للتصدي للحكومة.

---

١. يوسف: ٢١.
٢. يوسف: ٥٦.
٣. البقرة: ٢٥١.
٤. ص: ١٧ و ٢٠.
٥. ص: ٢٦.
٦. ص: ٣٥ و ٣٦.
٧. ٨٣ و ٨٤ لايفوتنا ان القرآن الكريم لم يصرح بنبوة ذي القرنين ولكن يتحدث عنه بنحو يستظهر منه نبوته مثل: ﴿قلنا يا ذالقرنين﴾ الكهف: ٨٦ ويدل على انه كان يوحى اليه.
٨. البقرة: ٢٤٦ و ٢٥٢.

حكومة نبي الاسلام ﷺ في القرآن الكريم

الآيات التي تناولناها كانت حول الانبياء الماضين، هنا نتطرق الى الآيات التي نزلت بشأن نبي الاسلام الاكرم ﷺ ووجوب اطاعة ذلك الوجود المقدس. تقسم هذه الآيات الى ثلاث مجموعات:

أ ـ الآيات التي تنص على وجوب اطاعة رسول الله ﷺ مطلقا كقوله تعالى:

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدخلهُ جَنّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذاباً اَلِيماً﴾[1]

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدخلهُ جَنّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[2]

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَاُولٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ اَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَداءِ وَالصّالِحِينَ وَحَسُنَ اُولٰئِكَ رَفِيقاً * ذٰلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللهِ وَكَفىٰ بِاللهِ عَلِيماً﴾[3]

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فازَ فَوْزاً عَظِيماً﴾[4]

﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النّارِ يَقُولُونَ يا لَيْتَنا اَطَعْنَا اللهَ وَاَطَعْنَا الرَّسُولا * وَقالُوا رَبَّنا اِنّا اَطَعْنا سادَتَنا وَكُبَراءَنا فَاَضَلُّونَا السَّبِيلا﴾[5]

لندقق في هذه الآية الكريمة حيث تكرر لفظ «اطعنا» مما يشير الى ان النبي ﷺ ـ اضافة الى ابلاغ الاحكام الالهية ـ يمكن ان يصدر أوامر بنفسه واطاعة الأمرين واجب.

﴿وَاِنْ تُطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ اَعْمالِكُمْ شَيْئاً﴾[6]

وهناك آيات كثيرة تأمر صريحا باطاعة النبي كقوله تعالى:

---

١. الفتح: ١٧.
٢. النساء: ١٣.
٣. النساء: ٦٩ و ٧٠.
٤. الاحزاب: ٧١.
٥. الاحزاب: ٦٦ و ٦٧.
٦. الحجرات: ١٤.

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ [١]

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [٢]

﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [٣]

هذه الآيات تدل بصورة عامة على وجوب اطاعة رسول الاسلام الاكـرم ﷺ، خاصة الآيات التي استعملت لفظ «أطيعوا» حيث يمكن الاستفادة جيدا بان اطاعة ذلك الوجود المقدس لا يختص بالاحكام الالهية التي هو ناقلها ومبلغها ومبيّنها، بل تشمل الاوامر والنواهي التي اصدرها بشخصه. ان الرسول الاكرم ﷺ اذا بلّغ احكام الله الى الناس وخضعوا لها، فانهم وان كانوا في الظاهر مطيعين للرسول ﷺ الآ انهم في الواقع قد يطيعون أمر الله. وعندما تواجه تكرار لفظ «أطيعوا» في بعض الآيات يمكن ان نستظهر ان المراد من «أطيعوا» الثانية هي اطاعة أوامر شخص الرسول الاكرم ﷺ. وعليه يمكن القول بان انبياء الله كان لهم مقام آخر غير مقام إبلاغ وبيان الوحي الالهي وهـو مـقام الولاية وقيادة الأمة.[٤]

ب ـ المجموعة الثانية هي الآيات التي توبّخ الذين يسلكون طريق عصيان الرسول الاكرم ﷺ والمشاقّة، المحادّة، المخالفة والتولّي وتحذّر من هذه المواقف كقوله تعالى:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [٥]

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [٦]

﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثاً﴾ [٧]

---

١. آل‌عمران: ٣٢ و ١٣٢.

٢. النساء: ٩ والمائدة: ٩٢، النور: ٥٤، محمد: ٣٣، التغابن: ١٢.

٣. النور: ٥٦.

٤. العلامة الطباطبائي، الميزان ج ٤ ص ٣٨٨ ذيل الآية ٥٩ من سورة النساء و ج ١٩ ص ٣٠٥ ذيل الآية ١٢ من سورة التغابن.

٥. آل‌عمران: ٣٢.

٦. النساء: ١٤.

٧. الانفال: ٢٠.

﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصِيراً﴾ ١

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّما يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النّاسِ لَفاسِقُونَ﴾ ٢

﴿وَمَنْ يُشاقِقِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقابِ﴾ ٣

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ ٤

﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحادِدِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِداً فِيها ذٰلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾ ٥

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾ ٦

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَشاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللهَ شَيْئاً وَسَيُحْبِطُ أَعْمالَهُمْ﴾ ٧

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحادُّونَ اللهَ وَرَسُولَهُ كُبِتُوا كَما كُبِتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَقَدْ أَنْزَلْنا آياتٍ بَيِّناتٍ وَلِلْكافِرِينَ عَذابٌ مُهِينٌ﴾ ٨

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحادُّونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولٰئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ ٩

﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ ١٠

﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شاقُّوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشاقِّ اللهَ فَإِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقابِ﴾ ١١

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها أَبَداً﴾ ١٢

---

١. النساء: ٤٢.
٢. النساء: ١١٥.
٣. المائدة: ٤٩.
٤. الانفال: ١٣.
٥. التوبة: ٦٣.
٦. النور: ٦٣.
٧. محمد: ٣٢.
٨. المجادلة: ٥.
٩. المجادلة: ٢٠.
١٠. المجادلة: ٢٢.
١١. الحشر: ٤.
١٢. الجن: ٢٣.

ج ـ المجموعة الثالثة: هي الآيات التي تتحدث عن حكومة نبي الاسلام الاكرم ﷺ وقضائه، وتصرح بان اطاعة الناس له في الشؤون الحكومية أمر واجب. مثل هذه الآيات أهم من المجموعتين السابقتين لاثبات مرادنا كقوله تعالى:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [1]

هذه الآية الكريمة تدل على ان قوام الايمان لدى المؤمنين هو الاحتكام الى الرسول الاكرم ﷺ في حل الاختلافات والتسليم لحكمه وأمره، بل وعدم الشعور بالكراهة والانزعاج.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتحكمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَيكَ اللهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [2]

في الآية الكريمة، لفظ «حكم» ظاهر في القضاء والحكم بين الناس.

﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ * وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [3]

من هذه الآيات ـ خاصة الآية ٥١ ـ يستفاد ان المؤمنين الحقيقيين يجعلون رسول الله ﷺ حكما بينهم في حل اختلافاتهم.

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [4]

هذه الآية الكريمة فيها اطلاق قوي جداً وواسع في ان الرسول الاكرم ﷺ يجوز له

---

١. النساء: ٦٥. ٢. النساء: ١٠٥.
٣. النور: ٤٧ ـ ٥٢. ٤. الاحزاب: ٦.

أي تصرف في اموال الناس ونفوسهم، وكل تدخل في شؤون حياتهم، ويجب على الناس ان يطيعوا وجوده المقدس في جميع شؤون الحياة.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِيناً﴾[1]

في هذه الآية الكريمة ليس لفظ «قضى» بمعنى القضاء المصطلح، اي التحكيم بين الناس، بل المراد ان الله ورسوله ﷺ اذا قررا أمرا وأصدرا فيه حكماً قطعياً فلا يحق للآخرين الاعتراض والمناقشة. وعليه فان الآية المذكورة تشمل كل أمر سواء كان القضاء المصطلح وفصل الخصومات والمشاجرات أو شؤونا اخرى.

حكومة أولي الامر في القرآن الكريم

لقد ورد في القرآن الكريم وجوب اطاعة غير شخص نبي الاسلام الاكرم ﷺ أيضا وهم «اولوالأمر» قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[2]

يجب ان ننظر من هم «أولوالامر» الذين وجبت اطاعتهم الى جانب رسول الاسلام ﷺ وما هي اهم خصائصهم؟

في الآية الكريمة وردت اطاعة النبي ﷺ واولي‌الامر مطلقة بدون اي قيد وشرط مما يدل على انهم لا يصدرون أمراً خلاف حكم الله، والّا لحصل نوع من التضاد في حكم الله، وهذا يمكن في حالة كون النبي ﷺ وأولي الامر معصومين، ولم يصدر منهم أي ذنب أو خطأ قط، لانه لو احتمل صدور حكم خاطئ أو غير صالح للزم استثناؤه.

بهذا يكون المراد من «اولي‌الامر» في الآية الكريمة هم المعصومين كالنبي ﷺ

---

١. الاحزاب: ٣٦.
٢. النساء: ٥٩.

ولايصدر منهم خطأ او معصية أبدا، وقد اتفق علماء الشيعة على ان هؤلاء هـم الائـمة الاثناعشر عليهم السلام ـ أي الامام علي وابناؤه الطاهرون عليهم السلام ـ واضافة الى مفاد الآية فقدوردت روايات كثيرة في تفسير الآية كلها تثبت هذا التفسير.[١]

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٢]

ان كلمة «ولي» في هذه الآية ليست بمعنى الصديق والناصر والمعين، لان الولاية بمعنى الصداقة والنصرة لاتختص بالذين يصلّون ويعطون الزكاة حال ركوعهم، بل هـو حكم عام يشمل جميع المسلمين، فعلى المسلمين جميعا ان يحب احدهم الآخر، ويعينه حتى اولئك الذين لا يجب عليهم الزكاة، فاولئك ايضا يجب ان يحب احـدهم الآخـر ويعينه. من هنا يتضح ان المراد من «ولي» في الآية هو الولاية بمعنى الرئاسة، التصرف والقيادة المادية والمعنوية، خاصة وان هذه الولاية قد جعلت الى جانب ولايـة النـبي صلى الله عليه وآله وسلم وولاية الله تعالى وذكرت الولايات الثلاثة في جملة واحدة، وعليه فان هذه الآية من الآيات الدالة كنص قرآني على ولاية وامامة علي عليه السلام.

في الكثير من الكتب الاسلامية ومصادر أبناء العامة نقلت روايات عديدة تتحدث عن ان الآية المذكورة قد نزلت بشأن علي عليه السلام، وفي بعضها اشـارة الى قـضيّة التـبرع بالخاتم حال الركوع، وفي بعضها لا توجد هذه الاشارة واكتفت بان الآيـة نـزلت فـي علي عليه السلام.[٣]

وقد نقل العلامة الطباطبائي رحمه الله نماذج من هذه الروايات من المصادر الشيعية والعامة في تفسيره الشريف «الميزان».[٤]

١. مقتبس من تفسير الميزان ج ٤ ص ٣٨٩ و ٣٩١ وللاطلاع على بعض الروايات بهذا الشأن راجع التفسير المذكور ص ٤٠٨ ومابعدها وراجع «الامامة والولاية في القرآن الكريم» ص ٣٧ ـ ٥٤.
٢. المائدة: ٥٥.
٣. تفسير نمونه (التفسير الامثل) ج ٤ ص ٤٢٣.
٤. الميزان ج ٦ ص ١٥ ومابعدها. راجع الامامة والولاية في القرآن الكريم ص ٥٧ ـ ٧٥.

الحكومة في عصر الغيبة

اليوم ونحن نعيش في عصر الامام المعصوم عليه السلام نواجه سؤالا مهما جداً ـ يمثل مشكلة العالم الاسلامي ـ هو: في عصر لايمكن الاتصال فيه بالامام المعصوم عليه السلام لمن تكون صلاحية الحكومة والقضاء؟

قلنا آنفا: يحكم العقل بان في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام يحق لاشخاص ويجب ان يتصدوا للشؤون الحكومية وهم الاقرب من غيرهم الى مقام العصمة في الجهات الثلاثة: الاحاطة العلمية بالاحكام والضوابط الالهية، وتشخيص ظروف الامة الاسلامية والمجتمعات المعاصرة الاخرى والعلم بالمصالح والمفاسد الجزئية للامة الاسلامة، والتقوى، الورع، العدالة والامانة.

هذا المضمون من المستقلات العقلية وليس فيها اي شك او شبهة، ولذا فهي حاكمة على جميع الادلة. ولكن اعتبار الشرائط الثلاثة لايحدد شخص الحاكم، حيث وردت روايات بهذا الشأن تتضمن عناوين عامة، وتدل على ان الفقيه جامع الشرائط يمكن ان يتصدى لجميع او بعض المناصب الحكومية، ولاتعيّن اشخاصا أو شخصا خاصا. هل من المحتمل ان مشروع الدين الاسلامي المقدس في نظام الحكومة في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام هو أن جميع الذين تتوفر فيهم الشرائط العقلية الثلاثة المذكورة يمكن ان يتصدوا لجميع المناصب والمسؤوليات الحكومية؟ فمثلا اذا كان في بلد ذي ٥٠ مليون نسمة مائة فقيه جامع للشرائط فهل يكون هؤلاء المائة حكاما ويكون البلد عمليا ذا مائة جهاز حكومي؟

لا شك ان المشروع المذكور على خلاف مقتضى العقل والحكمة الالهية، لان احد الامور التي توجب وجود الحكومة والحاكم هو القضاء على الخلافات والنزاعات في المجتمع، وايجاد الانسجام والتنسيق بين الافراد والفئات المختلفة، على هذا الاساس كيف يمكن ان يعرض مشروع ناقص لهذا الغرض، ويكون عاملا أساسيا لوقوع التفرقة والنزاعات؟لا يمكن قطعاً نسبة مثل هذا المشروع الى الاسلام.

ويمكن ان يطرح سؤال نفسه وهو: ما العمل مع اطلاق الروايات في هذا الشأن؟

الجواب:

اولا: لنفرض بان الفاظ هذه الروايات مطلقة في الظاهر، الاّ أن اطلاقها ناظر الى المقام الذي صدرت فيه الروايات، ففي عصر صدورها كانت الامة الاسلامية محرومة من الحكومة الاسلامية بمعناها الصحيح، وترزح تحت سلطة طواغيت عصورها، ومن جهة اخرى لم يكن من الممكن تاسيس الحكومة الاسلامية، ومن جهة ثالثة كان الشيعة متشتتين في اصقاع البلاد الاسلامية. وكان من الضروري تدبير وادارة الشؤون الاجتماعية طبق الموازين الاسلامية الصحيحة، ولهذا الهدف كان الائمة الاطهار عليهم السلام يرشدون اتباعهم أينما كانوا بان يراجعوا الفقيه جامع الشرائط، أي في تلك الظروف وفي داخل حكومة المتسلطين اللاشرعية كان الشيعة بحاجة الى حكومة تحل مشكلاتهم، اذن الروايات ناظرة الى ظروف خاصة لم يمكن فيها للحاكم الشيعي ـ الذي هو اقرب الناس الى مقام العصمة ـ تولّي حكومة الامة الاسلامية بامر الامام المعصوم عليه السلام.

ثانيا: ان منهج فقهائنا في ابواب وفصول الفقه كافة هو: اذا وجد حكم عقلي في مورد ما فانه بمنزلة وجود قرينة لبيّة في ذلك المورد، والاطلاقات الواردة في ذلك المورد يكون لها تقييد لبيّ. وفي نظرنا ان العقل في مورد الحكومة يحكم دون شك في حالة وجود ظروف تساعد على تاسيس حكومة مطابقة للاحكام والقوانين الالهية بأن تكون قيادة وامامة تلك الحكومة مركزية وواحدة، والحكومات المتعددة لا تتمكن من تحقيق وضمان مصالح الامة الاسلامية.

وعليه لا تدل الروايات الواردة على انه لو قام اقرب الناس الى الامام المعصوم عليه السلام باستلام زمام شؤون الامة في ظروف خاصة يجب تاسيس عشرات ومئات الحكومات، في مثل هذه الظروف يجب ان يكون الاقرب الى مقام العصمة هو القائد للامة الاسلامية ويؤسس حكومة مركزية واحدة.

لو لم يكن لدينا رواية حول ولاية الفقية، لاكتشفنا بدليل العقل بان مثل هذا الجعل قد تم من قبل الله تعالى، ومثل هذا الشخص مأذون من قبل الشارع المقدس والحاكم

الاصلي، كما انه مأذون من قبل امام العصر ﷺ بان يتولى تدبير وادارة الامة الاسلامية.

ثالثاً: في مثل هذه الموارد يكون الدليل الاصلي هوالحكم العقلي المستقل وتؤيده هذه الروايات وليست بصدد إعمال التعبد.

على اي حال اننا نثبت مضمون هذه الروايات بنحو أتقن و بحيث يورث الاطمئنان بنحو افضل من خلال الادلة العقلية المتينة، ولا نشعر بالحاجة للروايات لاثبات المطلوب.

والامر على هذا النحو في مورد اصل وجوب التقليد، فلو اردنا اثبات وجوب تقليد المجتهد في الفروع استناداً الى الروايات والاحاديث فسوف لانتوصل الى ذلك لانه:

اولا: الاحاديث والروايات التي تدل بصراحة على هذا الامر ليست كثيرة.

ثانياً: ومع افتراض كثرة هذه الروايات والاحاديث فان المجتهد وحده هو الذي يستفيد منها لاثبات الأمر، اي ان من يبلغ مستوى الاجتهاد يدرك من خلال مطالعة ودراسة تلك الاحاديث والروايات ان غير المجتهد يجب عليه تقليد المجتهد في الفروع، وغير المجتهد لانه غير مجتهد لايستطيع ان يستخرج هذا الحكم الفقهي بالبحث والتحقيق في الاحاديث والروايات.

ومن جهة اخرى ان هذا الطريق وهو الرجوع الى المجتهد في كل مسألة فقهية مغلق أمامه، لانه عندما يحكم المجتهد على غير المجتهد: «يجب عليك في فروع الدين تقليد المجتهد» من اين يعلم غير المجتهد بانه في هذه العبارة «يجب عليك في فروع الدين تقليد المجتهد» يجب ان يقلد المجتهد؟

وبعبارة اخرى: اذا نظرنا الى «وجوب تقليد غيرالمجتهد من المجتهد» كحكم شرعي وتعبدي (مقابل الحكم العقلي) فبما ان استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة مقدور للمجتهد فحسب، فان الحكم المذكور يتوصل اليه شخص المجتهد فقط. أما غير المجتهد فانه لن يتوصل اليه لانه غير مجتهد. كما انه يواجه مشكلة اخرى وهي ان حجية رأي المجتهد لم تثبت له بعد! وللخروج من هذا الخناق يجب ان نذعن بان «وجوب تقليد غير المجتهد من المجتهد» ليس حكما شرعيا وتعبدياً يثبت بالادلة الفقهية بل حكم

عقلائي. إذ إن كل انسان عاقل وفقا لذوقه وقريحته العقلائية يراجع في الامور التي لاعلم ومعرفة له بها الى الخبراء والعلماء، ولهذا يرى الدليل العقلي ان من اللازم الرجوع الى المجتهد والفقيه. اذن لايمكن أبدا أن يحدد ويعين رأي الفقيه وظيفة غير المجتهد ويلزمه بالرجوع الى المجتهد والتقليد منه، بل ان حكم عقله القطعي يدفعه نحو المجتهد ويعلن حجية رأيه.

في ضوء هذا الدليل العقلي القطعي يفهم كل بالغ جديد تكليفه ولا يحتاج الى اي دليل تعبدي، والروايات الواردة بهذا الشأن ترشد فقط الى ذلك الحكم العقلي فحسب.

على أي حال، توجد في المسائل الفقهية موارد كثيرة نكتشف الحكم الالهي فيها عن طريق الادلة العقلية القطعية، أو بناء العقلاء القطعي، ولسنا بحاجة الى الادلة الظنية والاجتهادية. والالتفات الى هذه الموارد ـ وعددها في حدود الفقه الاسلامي غير قليل ـ يمكن ان يكون نافعا ويفتح آفاقا على المحققين في هذا النطاق من المعارف الاسلامية.

الحصيلة

يتحصل مما ذكر:

اولا: ان وجود الحكومة أمر ضروري لكل مجتمع وهذا أحد الاحكام العقلية القطعية وهو ـ طبعا ـ مقبول لدى الشارع المقدس ايضا. إذْ ان الكثير من الاحكام والقوانين الاسلامية لايمكن تنفيذها الا في ظل حكومة اسلامية، وهذا في نفسه شاهد على ان في الرؤية الاسلامية لابد من وجود حكومة للأمة الاسلامية.

ثانيا: يجب ان تنتسب الحكومة الى الله تعالى، ومع غض الطرف عن الجعل الالهي ليس لأحد ولاية على أحد.

ثالثاً: لم يُنصّب غير الرسول الاكرم ﷺ و ـ استناداً الى رأي الشيعة الائمة الاطهار عليهم السلام ـ أي شخص آخر لتصدي ولاية امر المسلمين.

رابعاً: في عصر غيبة ولي العصر (عج) يجب ان يتولى أمر قيادة وزعامة الامة

الاسلامية أقرب المسلمين الى الامام المعصوم ﷺ ـ أي الشخص الذي يبلغ اعلى مستوى في الشرائط الاساسية الثلاثة: الاحاطة العلمية بالمعارف الاسلامية والاحكام والقوانين الاسلامية، تشخيص المصالح والمفاسد في المجتمع وادارة وتدبير الشؤون الاجتماعية والتقوى والعدالة ـ في المجتمع الاسلامي ينصّب للحكومة الفرد الاصلح من الامة ـ وهوالذي يتصف بالشرائط المذكورة اكثر من غيره ـ وله إذن من قبل الشرع الاسلامي المقدس وامام العصر ﷺ في ان يمارس الحكومة على المجتمع ـ والمتصدون الآخرون للشؤون الاجتماعية والحكومية يجب ان يتصفوا بالشرائط الثلاثة حسب اختلاف درجة مسؤولياتهم.

اطروحة جديدة في تنصيب الحاكم والمسؤولين الآخرين

هنا نقدم اطروحة حول طريقة تعيين الحاكم وسائر المسؤولين، ونعتقد أنها تنسجم تماما مع حكم العقل وأسس الاسلام، وتخلو عن العيوب والنقائض الموجودة في الاطروحات الاخرى وهي:

يطلب اولاً من الناس في كل قرية ومدينة واقليم بان يعرّفوا العدول الذين يعرفونهم، فيقوم كل فرد بتعريف واحد او عدة اشخاص يعلم انهم عدول حقيقة الى مركز خاص. بهذه الطريقة سوف تُعرف مجموعة الافراد العدول في المدينة.

وفي المرحلة الثانية: يعرّف الذين عرفت عدالتهم من خلال اليقين الحاصل من الشياع بين الناس عدول المدينة الذين هم مجهولون غير معروفين عند عامّة الناس، وبهذا يتشكل مجمع لجميع العدول في المدينة. ونسبة عدول المدينة الى سكانها ـ طبعا ـ لا تكون واحدة في جميع المدن. لو اصبح المجتمع اسلاميا تماما، وعمّته التربية الاسلامية كانت الغالبية من افراده عدولا وعدد الفاسقين والفجار نادراً واستثنائيا.

في المرحلة الثالثة: يصنف عدول المدينة حسب علومهم ومعلوماتهم واختصاصاتهم وتجربتهم، بعبارة اخرى يحدد ويعين عدول كل صنف وشريحة مثل:

الفلاحين، عمال المصانع وورشات العمل، المهندسين، الاطباء، التجار، العسكريين، الثقافيين و... وبذلك ينقسم مجمع عدول المدينة الى عدة لجان فرعية يكون اعضاء كل لجنة افراداً عدولاً متخصصين ومتبحرين في علم وفن وحرفة خاصة، وان لم يكن ميزان تخصصهم وتبحرهم واحدا.

في المرحلة الرابعة: يصنف اعضاء كل لجنة حسب درجة الاختصاص والتبحر، فمثلا لجنة الثقافيين ـ التي تضم كل الثقافيين العدول في المدينة ـ يصنف اعضاؤها حسب المستوى العلمي والتجربة. ونظراً الى كون اعضاء اللجنة من الثقافيين فانهم يعرفون جيدا الموازين والمعايير في تحديد المستوى العلمي والتجربة لكل عضو، وبما ان الجميع عدول فانهم لاينحرفون عن طريق العدالة والانصاف ولايحكمون خطأ عند تحديد المستوى العلمي والتجربة لكل فرد. لاشك ان كل مدينة بحاجة الى مدراء روضات الاطفال، المدارس الابتدائية، المتوسطة، الاعدادية وهكذا مدير التربية والتعليم ومعاونيه.

ان اعضاء لجنة الثقافيين اللائقين للتصدي للمناصب المذكورة تناط اليهم هذه الاعمال، ويباشرون بتقديم خدماتهم في مدينتهم، واما الاعضاء الذين لهم مستويات اعلى من ذلك، ويصلحون لتولي مناصب لاحاجة اليها في مدينتهم ـ يمكن مثلاً ان يكونوا مدراء للتربية والتعليم في المحافظة ـ فيبعثون الى مركز المحافظة. بهذا تتوجه من كل مدينة من مدن المحافظة مجموعة من الثقافيين العدول ذوي العلم والمعرفة الذين لاحاجة اليهم في مدينتهم الى مركز المحافظة. هذه المجموعات تجتمع في مركز المحافظة وتشكل مجموعة اكبر. هذه المجموعة الكبيرة تقوم بتصنيف اعضائها حسب التجربة والمستوى العلمي وينتخب من بينهم افراد لتصدي مناصب ومسؤوليات في المديرية العامة للتربية والتعليم بالمحافظة ويباشرون بالخدمة في مركزها. ولكن افراداً آخرين ـ ممن لهم مستوى علمي أعلى وتجربة اكبر ويمكن ان يتولوا مسؤوليات لا توجد في مركز محافظتهم ـ يبعثون الى العاصمة. كل محافظة من محافظات البلاد تبعث مجموعة من الثقافيين العدول وذوي المستويات العليا في العلم والتجربة الى العاصمة.

ومن مجموع المجموعات الثقافية المقبلة من المحافظات الى العاصمة تتشكل مجموعة اكبر، وبطريقة مشابهة لما ذكر يصنفون وينسب عدد منهم لتولي مناصب متعددة ومتنوعة في وزارة التربية والتعليم في العاصمة ويشرعون باعمالهم، والباقون - وهم الثقافيون العدول والمتقون الذين لهم تجربة اكبر - ينصبون كمستشارين للقائد في الامور الثقافية في البلاد.

ومن بين المتصدين لمسؤوليات في وزارة التربية والتعليم ينتخب من هو اكبر تجربة في الاعمال التنفيذية ويمتاز بادارة وتدبير افضل وزيراً للتربية والتعلم. ومستشارو القائد في الشؤون الثقافية يشكلون مجلساً استشاريا مسؤوليته وضع الاحكام والضوابط اللازمة في التربية والتعليم في البلاد بصورة تدريجية، ولكي تكون شرعية وقانونية تقدم للقائد لامضائها.

وهكذا ارباب الحرف والمهن والشرائح الاخرى فانهم يعملون بهذه الطريقة، وبذلك تجد المسؤوليات والمناصب التنفيذية في البلاد متصدين صالحين ولائقين وعدولاً وحملة العلم وخبراء، كما يتولد مجلس استشاري مستقل لكل شأن من شؤون البلاد، هذا وتلبى حاجة الشعب من المسؤولين التنفيذيين والمقننين الصالحين.

وفي شرائح الشعب هناك شريحة علماء الدين، وتعمل كما ذكر، فمجموعة علماء الدين العدول في كل مدينة يشكلون مجمع علماء الدين، ثم يبعث المجمع أعلم اعضائه الى مركز المحافظة، وعلماء الدين المقبلون الى مركز المحافظة من مختلف المدن يبعثون أعلمهم الى العاصمة، فيجتمع فيها مجموعة من اعلم علماء الدين وفقهاء البلاد واكثرهم خبرة ويشكلون «مجلس الخبراء». ان اعضاء هذا المجلس - كما هو الملاحظ - ينتخبون من قبل الفقهاء وعلماء الدين في البلاد وبذلك تكون لهم الاهلية وحق انتخاب وتعيين الأعلم والاكثر خبرة من بين علماء الدين والفقهاء.

على أي حال يقوم مجلس الخبراء - المتشكل من مجموعة من افضل فقهاء البلاد خبرة وتجربة - في بداية اعماله وقبل اي عمل آخر بانتخاب من توفرت فيه الشرائط الثلاثة المذكورة آنفا اكثر من غيره كـ«قائد». من هنا يكتشف العقل بصورة قطعية أن الامام

المعصوم ﷺ يرضى بهذا الانسان الصالح، لانه لولم يرتضِ قيادة هذا الانسان، فانه اما يرتضي عدم وجود الحكومة ونحن نعلم ان الشارع الاسلامي المقدس لا يرضى بعدم وجود حكومة في الامة الاسلامية وتفويت مصالحها، واما يرتضي قيادة غير الاصلح ـ وهو ترجيح مرجوح ـ وهذا الكشف القطعي يمنح الشرعية لقيادة وحكومة الانسان الاصلح.

بعد تعيين القائد، تشكل مجموعة من اعضاء مجلس الخبراء ممن لهم تعمق في الفقه «مجلس الافتاء» ويكونون مستشارين للقائد في شوون الافتاء، فمن دون شك ان الفتوى التي تحصل بعد دراسات وبحوث من قبل مجموعة من افضل الفقهاء في البلاد، يكون احتمال صحته كبيراً جداً، ان «مجلس الافتاء» سيكون عضداً للقائد في شؤون الافتاء.

ومجموعة اخرى من اعضاء مجلس الخبراء الذين لهم معرفة اكبر بمصالح المجتمع الاسلامي واسلوب التقنين تشكل «مجلس الصيانة». هذا المجلس يشرف على اعمال المجالس المختلفة التي تعمل كمجالس استشارية للقائد في مختلف شؤون المجتمع، وما أشرنا آنفاً كل واحد من المجالس التي تعمل كمجالس استشارية للقائد نظير مجلس الشؤون الثقافية، مجلس الشؤون العسكرية والدفاعيه، مجلس الشؤون القضائية، مجلس الشؤون الزراعية و... تقوم في اطار اختصاصها وتعمقها بوضع احكام وضوابط، وليس لها اساسا وظيفة غير ذلك.

ان واجب «مجلس الصيانة» هو دراسة ما يصادق عليه كل مجلس من الناحية الاسلامية كي لا يكون معارضاً للقواعد الفقهية نظير ما يمارسه «مجلس صيانة الدستور» في الجمهورية الاسلامية الايرانية مع مايصادق عليه «مجلس الشورى الاسلامي». ان «مجلس الصيانه» عضد القائد في عرض الاحكام والضوابط المختلفة على القواعد الفقهية في الاسلام.

والوظيفة المهمة الاخرى الملقاة على عاتق اعضاء مجلس الخبراء ـ اعم من اعضاء مجلس الافتاء واعضاء مجلس الصيانة ـ هو الاشراف الدقيق على نشاطات القائد، إذ من

الممكن ان يضعف القائد بعد مدة قصيرة او طويلة في جميع او بعض الشرائط الثلاثة المذكورة، أو يفقدها كلها او بعضها من الأساس، او يظهر شخص أجدر منه في التصدى لامر القيادة، ان تشخيص كل واحد من هذه الامور هو من صلاحيات اعضاء «مجلس الخبراء». ان «مجلس الخبراء» بعد تشخيص أحد هذه الامور او بعد وفات القائد يجب عليه تنصيب النائب عنه. وينتخب النائب ـ طبعا ـ من بين اعضاء مجلس الخبراء.

مزايا الاطروحة

هذه هي اطروحة مقترحة لتنصيب الحاكم وولي امرالمسلمين والمسؤولين الآخرين ـ أعم من المقننين، منفذي القانون والقضاة ـ وفي تصورنا ان هذه الاطروحة ذات مزايا قياساً مع الاطروحات المتداولة، نشير الى أهمها:

١ ـ في هذه الاطروحة يعطى مزيد قيمة الى التقوى، الورع، العدالة والأمانة، وبالتالي فان الفاسقين، الفاسدين والمفسدين يعجزون عن تولي مناصب اجتماعية وحكومية، ولا يجدون مجالا للظلم والافساد. من جهة أخرى بما ان المنتخبين لتصدي شؤون البلاد متقون وعدول فانهم لا يخضعون للترغيب والتهديد، وينتخبون اشخاصا صالحين حقاً لتصدي المسؤوليات، بدون ان تنعقد آمالهم على أشخاص أو يهابون آخرين.

في الانظمة الحكومية الحاضرة بما ان جميع الذين يصلون الى سن البلوغ القانونية ـ سواء كانوا متقين أم لا، عدولا كانوا أو ظالمين ـ لهم حق انتخاب المتصدين، فانهم ذوو ارضية خصبة للترغيب والتهديد، فيقوم من لهم صورة انسان وسلوك شيطان باستغلال هذه الارضية المناسبة، وباستخدام الوان الترغيب والتهديد يوصلون من يشاؤون الى كرسي الرئاسة والسلطة بايدي الشعب نفسه.

لو كان الناخبون متقين وعدولاً فانهم لا يتاثرون، ولأدلوا باصواتهم الى من يجدونه صالحا حقا.

الخلاصة: بما ان الناخبين في اطروحتنا متقون وعدول فان المنتخبين كذلك.

ولايجد الفاسدون والمفسدون مجالاً لترشيح انفسهم لتصدي الشؤون الحكومية، سواء شكلوا الاكثرية في المجتمع أو لا.

٢ ـ في الاطروحة المذكورة يتم انتخاب المتصدين عبر عدة مراحل، فمثلا اذا رغب شخص بان يكون رئيساللجمهورية فلابد أن تجرى خمس أو ست مراحل انتخابية على الاقل، ولو لاحظنا أن في كل مرحلة من هذه المراحل الخمس او الست يجب ان يتفوق ويمتاز على عدد كبير من المرشحين، فان صعوبة الامر تتوضح الى حدما. من هنا فان الذي لاتتوفر فيه الشرائط الثلاثة المعتبرة لايدور في ذهنه الخاوي بان يكون رئيسا للجمهورية، لانه يعلم ان من الواجب لنيل هذا الهدف الاتصاف بتقوى وعدالة شديدتين، وعلم ونشاط كبيرين، ولاكتساب هذه الصفات والخصائص يتبغى السعي والجهاد مدة طويلة.

٣ ـ عندما تثمّن التقوى والعدالة في المجتمع، واعتبر من الضروري الاتصاف بهما حتى لتصدي المسؤوليات والمناصب الدانية قوي دافع عامة الناس للتحلي بالتقوى والعدالة وتستقيم اعمالهم واخلاقهم.

وبالعكس لو فقدت التقوى والعدالة منزلتهما ولم يشترطا لتولي المناصب الاجتماعية، واستطاع الفاسقون، الفجار، الفاسدون والمفسدون ايضا من التسلق الى مستويات اعلى ضعف دافع الاهتمام بالحق والحقيقة تدريجا، حتى لا يبقى له أثر. لا شك ـ طبعا ـ في ان المجتمع الذي يكرم فيه ارباب التقوى والعدالة، ويكونون في واجهته يروج فيه سوق التظاهر والرياء، الاّ أن هذه الاساليب الخداعة لاتدوم طويلا.

٤ ـ في الاطروحة المذكورة يحق لكل فرد من افراد المجتمع ان يعلن عن رأيه وعقيدته في حدود معرفته ودائرة معلوماته، ولعامة الناس ابداء آرائهم لتعريف وتعيين العدول فقط. ونعرف ان تشخيص العدالة في مراتبها الدانية ـ التي تكفي مثلا لامامة صلاة الجماعة ـ أمر ميسور ومقدور، وعليه فان الناس في دائرة معلوماتهم يحق لهم الاعلان عن آرائهم. والعدول ايضا عندما يثبتون عدالة الآخرين، لا يؤدون الشهادة الاّ في دائرة علمهم ومعلوماتهم، اذ أن من يعاشر إنساناً آخر ويشاهد افعاله واقواله يفهم انه يتوفر على

ملكة العدالة أم لا.

لاتصعب معرفة الصنف والشريحة التي ينتمي اليها كل فرد من العدول. وعدول كل شريحة وصنف عندما يعينون ويحددون المستوى العلمي والخبرة لكل عضو من اعضاء مجمعهم ويخبرون عن وجود مراتب ومستويات مختلفه في مجمعهم انما يتحدثون عما يعلمون ويظهرون آراءهم. من المسلّم به ان الطبيب العادل يمكنه اداء الشهادة بان الطبيب الفلاني في أي مستوى علمي وخبرة.

باختصار: ان الإعراب عن الآراء والانتخابات يتمّ على اساس من العلم والمعرفة والبصيرة، كل شخص يبدي رأيه عن الامور التي يعلمها فقط لا التي يجهلها، ولا يجوز له ذلك، بينما في الانظمة السياسية الاخرى التي تكون الانتخابات فيها عامة وذات مرحلة واحدة يبدى عامة الشعب آراءهم قهراً لتعيين المتصدين للمسؤوليات الحكومية المهمة، مع انهم لايصلحون أبداً لمثل هذا الأمر. في الواقع ان الذين لايملكون حتى القليل من المعلومات عن العلم والفن والمهنة الخاصة يريدون تعيين ابرز واعلم الافراد في ذلك العلم والفن والمهنة!!

في اطروحتنا، تجري الانتخابات والتنصيبات على اساس ما يؤديه الشهود العدول -الذين تحترم وتطاع آراؤهم عقلاً وشرعاً- ولكي يُعلم الاصلح للتصدي لمنصب خاص بين اشخاص متماثلين يلاحظ عدد البينات والشهادات، فمن شهدت بينات اكبر عددا على جدارته ولياقته فانه يرجح طبعا، ويتعين لتصدي ذلك المنصب. هذه الطريقة معقولة ومشروعة وموافقة للموازين الشرعية. كما ان العقل يحكم بأن البينات التي عددها اكبر هي الاقوى وقولها هو المرجح اللهم الآ أن يكون هناك دليل شرعى خاص.

فمثلا قبل تحقق وثبات الجمهورية الاسلامية في ايران كان من اللازم لاثبات المجتهد الاعلم ان يشهد على ذلك اثنان من الخبراء العدول، وان تعارضت البينات كان المجتهد الاعلم هو الذي تشهد لصالحه اكبر عدد من البينات، كان هذا نوعا طبيعيا من الانتخاب المتبع آنئذ. على أي حال فان الطريقة التي نقترحها طريقة اسلامية لها شبيه ونظير في موارد كثيرة.

٥ ـ الانتخابات ذات المراحل التي نقترحها لاتحتاج الى صرف زمان طويل، ولا تتطلب طاقة انسانية كبيرة، ولا تحتاج الى بذل نفقات مالية ومادية ضخمة، كما لا تحتاج الى صخب اعلامي واثارات انتخابية، والأهم انها لاتثير الاحقاد الدفينة ولا الحب والبغض الناشئين من الهوى، ولا تؤجج نيران الخلافات والنزاعات. ان تعيين العدول لمدينة لايستلزم الامور المذكورة. ان الاشخاص العدول المعروفين والمشهورين يجتمعون بسهولة ويدلون بالشهادة قولا أو كتابة بان بعضا آخر في المدينة هم عدول أيضا. وجميع الانتخابات والتنصيبات بعد هذه المرحلة تجري على يد اشخاص عدول ومتقين، فلا حاجة ـ طبعا ـ للامور المذكورة وتجري الانتخابات والتنصيبات وفق طريقة طبيعية جداً وتدريجية وهادئة وسليمة.

وعلى عكس ذلك تستتبع الانتخابات في كل من الانظمة السياسية والحكومية المعاصرة مفاسد عظيمة. في بلدنا الذي يحكمه نظام اسلامي وللشعب معرفة وانسجام مع التعاليم الاسلامية وليس فاقداً للتربية الاسلامية تماماً لاتجري فيه انتخابات طبيعية وسليمة، ليس فقط في انتخاب نواب مجلس الشورى الاسلامي ورئيس الجمهورية، بل حتى عند تعيين الفقهاء الاعضاء في «مجلس الخبراء» حيث تصرف اموال طائلة، وتعقد مجالس عديدة لالقاء الكلمات الخاصة بالانتخابات، والخطب الدعائية وتوزع النداءات والاعلانات والصور خارج نطاق حدودها، والمرشحون الصالحون الذين يقصدون رضاالله تعالى فقط يضطرون لممارسة هذه الاعمال لكي يتمكنوا من تعريف انفسهم للناس في هذه الاجواء الغائمة والمسمومة، ويرغبونهم لانتخابهم، ومن يعجز عن النشاط الاعلامي يبقى مجهولاً. من هذا المختصر الذي ذكرناه عن انتخابات بلادنا الاسلامية يمكن قياس اوضاع البلدان والمجتمعات الاسلامية عليها:

٦ ـ ان باب هذه الانتخابات مفتوحة دائما، فمن لم يتوفر على ملكة العدالة اليوم ثم حصل على هذه الملكة الثمينة فانه يجد طريقه الى مجمع عدول المدينة بشهادة عادلين. ان عدول المدينة يمكنهم دائما ان يشهدوا على عدالة شخص جديد، وبذلك يستقبلونه في مجمعهم. كما ان العادل اذا ترقى مستواه العلمي وتجربته، واثبت جدارته لتصدي

منصب أعلى فانه يرشّح لذلك المنصب فورا. ولمثل هذا النوع من الارتقاء في المستويات لاحاجة الى اقامة انتخابات عامة ـ والتي تكون عادة صعبة للغاية ومثيرة للمشكلات ـ. في الانظمة السياسية المعاصرة بما ان الانتخابات العامة تستدعي تحمُّل المتاعب والمشاق المضنية من قبل الحكومة والشعب، فانها تجرى مرة واحدة كل عدة سنوات، وهذا بدوره يوجب حرمان اشخاص يصبحون صالحين لتصدي المناصب في هذه الفترة حتى موعد اقامة الانتخابات العامة التالية، بينما في اطروحتنا ليست الانتخابات ذات مرحلة واحدة، وبالتالي يبقى طريق انتخاب الاشخاص الصالحين مفتوحاً دائما.

٧ ـ من مشكلات كل نظام حكومي ان لايكون تشخيص اللائقين لتصدي الشؤون المختلفة أمراً سهلاً عادة ويستدعي جهوداً حثيثة، وبالتالي تبقى بعض المناصب والمسؤوليات شاغرة، بينما لا تخلو البلاد من ذوي الخبرة. وفي اطروحتنا لايبقى شخص صالح مجهولاً، فكل مسؤول يكفيه للحصول على متصدين للمناصب التي ترتبط بمسؤوليته الرجوع الى مجمع العدول خاصة اللجنة الاختصاصية التابعة لتلك المناصب والمطالبة بتعريف اشخاص صالحين لتوظيفهم. ونظراً الى ان اعضاء كل مجمع مقسمون الى اصناف فيمكنهم بيسر وسرعة انتخاب الاصلح من بينهم وتعريفه. هذا التصنيف له امر إيجابي آخر وهو انه يبيّن الأعمال التى ليس لها قوة انسانية كافية، وسيكون هذا تنبيهاً جيداً لاولياء الامور لبذل المزيد من الجهود لإعداد اشخاص صالحين لتصدي تلك الوظائف.

المهم على اي حال، هو ان لايبقى الصالحون واللائقون في المجتمع عاطلين دون انتفاع بهم، ومن جهة اخرى لاتبقى وظائف مختلفة شاغرة.

٨ ـ وليس الأمر في اطروحتنا ان يبقى الصالحون حقا لتصدّي وظائف ـ بسبب عدم تشخيصهم او حالات الحب والبغض والمآرب الشيطانية بين المسؤولين ـ عاطلين ولا يوظفون للاعمال المناسبة. فمن كان مجاهدا وبلغ مستوى من التقوى والعدالة والعلم والنشاط يشعر بالسرور بانه سوف يصل الى ما يستحقه لانه ليس مجهول القدر والذين تتم الاقالة والتنصيب على ايديهم متقون وعدول، ومن المهم جدا ان لا يشعر الصالحون

في كل مجتمع بالطرد والمظلومية، ولا يتذوقوا طعم اليأس والفشل المرّ.

٩ ـ نعرف ان فتوى الفقهاء المشهورة ـ بشأن مشاركة المرأة في الشؤون الاجتماعية ـ هي انها لايحق لها المشاركة في «الحكومة» و «القضاء»، وعلى هذا الاساس تطرح شبهات حول حقها في الانتخاب وانتخابها، إذ أن الادلاء بصوتها لتعيين المسؤولين للشؤون الحكومية هو نوع من التدخل في شؤون الحكومة، وهكذا انتخابها لتصدي وظائف حكومية وقضائية فانه امر غير مشروع، حتى انهم اشكلوا في عضوية المرأة في المجلس التشريعي استناداً الى ان «التشريع» من شؤون الحكومة. ولكن ينبغي العلم بان جميع هذه الاشكالات والشبهات تكون واردة حينما يسلّم بالقواعد النظرية لـ «الديمقراطية» ولايسلَّم بها في الاطروحة المقترحة.

توضيحه: في نظرية «الديمقراطية» يكون كل انسان حاكما على نفسه، ويملك حق تقرير مصيره، وعند ابداء الرأي يفوّض الانسان حقه في «الحاكمية وتقرير المصير» الى شخص آخر، وبهذا يتلقى المتصدون للشؤون الحكومية حق الحكومة على الناس من الشعب نفسه، وبعبارة اخرى ان شرعية حكومة المتصدين ناشئة فقط من ارادة الشعب ورأيه.

من هنا يبرز هذا الاشكال والشبهة، وهو أن النساء بادلاء اصواتهن يعطين الشرعية لحكومة اولياء الامور، وبذلك يتدخلن في امر الحكومة، وهذا عمل فيه شبهة، بينما في اطروحتنا ليس ادلاء الرأي بمثابة تفويض الحق والمنصب للغير أبداً، بل هو في حد اداء الشهادة على عدالة شخص وتقواه وعلمه وخبرته. اذن عندما تدلي امرأة بصوتها فانها لاتمارس اكثر من اداء الشهادة، ولم يقل أحد ـ طبعا ـ بان النساء لايحق لهن الادلاء بالشهادة ايضا.

واما الوظائف التي يحق للنساء التصدي لها فيمكن القول: انهن يمنعن من التصدي للوظائف التي تعتبر من الشؤون الحكومية والقضائية، واما الوظائف الاخرى فلا مانع فيها، فالمرأة يمكن ان تكون مديرة للمدرسة الابتدائية والثانوية للبنات حسب كفاءتها الاخلاقية والمعنوية والعلمية، أو تكون ممرضة او طبيبة للنساء ومتصدية لوظائف

اخرى. المرأة يمكن ان تترقى الى اعلى المناصب بعد القيادة ـ وهي استشارية القائد ـ لأن ذلك ليس تدخلا في الشؤون الحكومية ابداً، للمرأة التي تحظى بمستوى عالٍ في التقوى والعدالة والعلم والتجربة حق الارتقاء الى منصب استشارية القائد، ومن المعلوم ان هذه المنصب لا يقل عن أي منصب حكومي وقضائي.

زبدة القول في اطروحتنا هي ان النساء يحق لهن الادلاء باصواتهن اضافة الى تمكنهن من التصدي لاي منصب عدا الوظائف الحكومية والقضائية ـ حسب الفتوى المشهورة ـ دون ان يقع ما يخالف الشرع.

١٠ ـ ان القسم الاعظم من الاضطرابات واللانظام في جميع المجتمعات ـ ومنها مجتمعنا ـ يرجع الى الاقالات والتنصيبات غير الوجيهة. لقد لاحظنا كثيرا عندما يستقيل أحد المتصدين من وظيفته ويسلم منصبه الى شخص آخر يقوم المتصدي الجديد بدون دليل وجيه بإقالة الجميع او الكثير من ذوي المناصب التي تحت مسؤوليته وينصّب آخرين محلهم. لاشك ان الاشخاص الجدد لكي يصلوا الى مستوى الاشخاص السابقين في العلم والتجربة والنشاط يلزم مرور فترة طويلة، في هذه الفترة ـ طبعا ـ لاتسير الاعمال كما يرام، وتتباطأ سرعة مسيرة الامور، ويخيم اللانظام واللاتنسيق على تلك الدائرة. والاشخاص السابقون ربما يوظفون لاعمال اخرى وبعد صرف زمان طويل يتأقلمون مع الاوضاع الجديدة ويتعرفون على القضايا والمشكلات فيها، وبالتالي تتكرر هنا تلك الامور غير المطلوبة.

فينبغي التخطيط لمنع المسؤول التنفيذي الجديد من تغيير النظام الذي في دائرته تماما. بعبارة اوضح: يجب ان لاتحدث إقالة او تنصيب بدون دليل معقول. أمّا في اطروحتنا فلا يمكن وقوع إقالة وتنصيب غير صحيح وغير وجيه. فكل شخص بدءاً بقائد الامة الاسلامية وحتى المتصدي لادنى مسؤولية في البلاد انما يتصدى للمنصب الخاص لسبب وحيد وهو ان مجموعة من ذوي الآراء والخبراء العدول والمتقين ـ وهم من نظرائه في العمل ـ قد اعتبروه اصلح من الآخرين للتصدي لذلك المنصب. وعليه اذا اراد مسؤول أعلى ان يقيله فعليه ان يقنع ذوي الآراء والخبراء المذكورين بان هناك من هو أجدر منه

للتصدي لذلك المنصب، وواضح ان اثبات هذا الامر لتلك المجموعة أمر غير يسير.

١١ ـ في هذه الاطروحة تكون المشاركة في الشؤون الاجتماعية والسياسية واجباً شرعياً على الشعب، ولذا سوف يرحب ابناء المجتمع بالمشاركة في هذه الشؤون، من هنا لا حاجة الى نشاطات إعلامية واسعة لدفع المجتمع نحو المشاركة في الشؤون الاجتماعية والسياسية ـ من الا دلاء بالاصوات والانتخابات حتى التصدي للوظائف المختلفة ـ لان روح العدالة، التقوى، الورع، التدين والمعنوية يخيّم على المجتمع، وتكون جميع الاعمال ذات قدسية.

١٢ ـ عندما يطلب من الشعب في ارجاء البلاد ـ من القرى النائية حتى المدن الكبيرة ـ بان يعرّفوا من بينهم اشخاصا عدولاً ومتقين، ينشأ عندهم هذا الشعور:

اولا: انهم قد شوركوا في أهم الامور وهو المنشأ لجميع الامور الاخرى

وثانياً: وعليه سيكون الذين يمسكون بزمام الامور من كل جهة اشخاصاً ثقاتٍ ومطمأناً بهم لدى الشعب. اذ مالم يثق شخص بآخر ثقة كاملة ويعتمد عليه فانه لا يعرّفه كانسان عادل ومتّقٍ. بعد انتهاء الانتخابات المذكورة يشعر الشعب بانه قد شارك في اهم الشؤون الاجتماعية وتم تقدير وتثمين آرائه، وسيكون تدبير وادارة الامور على يد أناس ذوي اعمال صحيحة ويطلبون العدالة وصالحين ومصلحين، وبما ان المقننين ومنفذي القانون والقضاة من اعلى المناصب حتى ادناها سينتخبون الاشخاص الصالحين والمصلحين من بين هؤلاء فيمكن الاطمئنان بانه سوف لايكون حتى واحد من المسؤولين ظالما ومنحرفا، ولا يظلم الناس عامداً عالماً.

يلاحظ الشعب ان تدبير وادارة الامور بيده في الواقع، والطريق مغلق بوجه المتجاهرين بالفسق والفجور والظلم والعدوان ماداموا كذلك، ويعجزون عن تولي ادنى منصب. ومن جهة اخرى يبقى الطريق مفتوحا أمام العدول والمتقين ـ او غير المتجاهرين بالفسق والفجور على الاقل ـ ويتمتعون بالعلم والتجربة ماداموا كذلك، ويمكنهم بدون تأخر وبسهولة من تولي وظائف تناسب مستواهم العلمي وتجربتهم.

يشهد الشعب ان كل فرد يتولى المنصب والمسؤولية على اساس مستواه في العدالة

والتقوى والعلم والنشاط والتجربة ـ ويحدده مجموعة من اصحاب الرأي والخبراء العدول والمتقين ـ هذه المعايير والملاكات لابديل لها، ولا يحل محلها أي شئ آخر. وفي التصدي للمناصب لاحاجة الى ما يزيد على ذلك ولايقنعون بما هو اقل منه.

من مجموع هذه الملاحظات تشعر الجماهير باطمئنان قلبي ونفسي، ويضعف سوء الظن بالنظام السياسي والحكومة والمتصدين للمناصب في البلاد ـ وهو امر شائع كثيرا ـ الى حده الادنى. ويحسن جميع ابناء المجتمع ـ حتى المتظاهرين بالفسق الذين لادور لهم في مسيرة الامور ـ الظن باولياء الامور ويثقون بهم، وهو مايقل بل ينعدم وجوده في المجتمعات والانظمة الاخرى.

١٣ ـ في الانظمة المعاصرة في العالم، أحيلت عملية وضع القوانين الى المجلس التشريعي. هنا لايهمنا دراسة ونقد طريقة انتخاب اعضاء هذا المجلس، فالمعتاد هو تقسيم اعضاء المجلس بعد انتخابهم الى مجموعات، وكل مجموعة تشكل لجنة وظيفتها تدوين واعداد القوانين والضوابط الضرورية لمتطلبات الشعب، وبعبارة اخرى ان كل لجنة هي فرع من مجلس الشورى وتتألف من عدد من النواب وتتابع احد شؤون البلاد، وتبادر بتدوين واعداد القوانين والضوابط كلجنة الشؤون الخارجية، لجنة الثقافة، لجنة الميزانية.

عندما يدوّن اعضاء احد اللجان قانونا يعرض على جميع النواب في المجلس ويطلب منهم ابداء رأيهم بشأنه، فاذا صوّت اكثرية المجلس لصالحه اصبح من جملة ما يصدق عليه المجلس، والاّ فانه يرجع الى اللجنة المعنية لاجراء التغيير عليه واصلاحه ويرجع مرة اخرى الى المجلس، وهذه العملية تتكرر حتى يتم المصادقة عليه من قبل نواب المجلس.

والتذكير بهذه النقطة لا يخلو عن فائدة وهي: ان مايصادق عليه مجلس الشورى عادة يجب المصادقة عليه من قبل «مجلس» أو «مجلس استشاري» آخر. مثل «مجلس الشيوخ» في بعض البلدان و«مجلس صيانة الدستور» في بلادنا بعد انتصار الثورة الاسلامية ـ لكي يكون قانونيا. لنفرض الآن ان قانونا من قبل لجنة الدفاع في مجلس

الشورى عرض على المجلس، فالسؤال هو: كيف اكتسب نواب المجلس حق ابداء الرأي بشأن هذا القانون اثباتاً أو نفياً؟

المسألة ليس لها أكثر من شقين: اما ان لا يكون اي نائب خبيراً في الشؤون الدفاعية والعسكرية او بعضهم خبير في ذلك

في الشق الاول لايكون النائب جديراً ولا يحق له ابداء الرأي ـ اعم من اعضاء لجنة الدفاع وغيرهم ـ وفي الشق الثاني يحق ابداء الرأي لاولئك النواب الخبراء في شؤون الدفاع والحرب، وهم طبعا اعضاء لجنة الدفاع.

في الشق الثاني اذا تعارضت آراء هؤلاء الخبراء مع آراء سائر النواب في المجلس، أو مع آراء اكثريتهم فما العمل؟ يقول مؤيدو انظمة البرلمان:«يجب ترجيح رأي الاكثرية» ويقول العقل السليم:«ان رأي الخبراء والمتخصصين راجح ومطاع» ثم يجب العمل بالاحتياط في قبول رأي الخبراء والمتخصصين لعدم احراز عدالتهم وتقواهم، وعليه يحتمل ان يرتؤوا مايعارض الواقع رغم علمهم به.

الخلاصة: ان القوانين والضوابط الحاكمة على المجتمعات المعاصرة قد وضعت من قبل اشخاص ليسوا علماء وخبراء بمستوى الضرورة وليسوا عدولاً ومتقين. من الواضح ان مثل هذه القوانين والضوابط لا يمكن ان يوجه المجتمع نحو مصالحه.

وفي اطروحتنا يتم وضع القوانين والضوابط في كل قسم من شؤون البلاد على يد أحد المجالس الاستشارية العليا ويعتبر اعضاؤها مستشارين للقائد، ان اعضاء كل «مجلس استشاري» هم مجموعة من اصحاب الرأي والخبراء العدول والمتقين الذي يمثلون اكثر افراد المجتمع علما وخبرة وأفضلهم، ولذا يكون رأيهم في ذلك العلم والفن والمهنة الخاصة معتبرا، وتضمن القوانين والضوابط التي يضعونها مصالح الشعب.

١٤ ـ في الانظمة الحكومية المعاصرة توجد الى جانب «مجلس الشورى» الذي يضع القوانين لجميع الشؤون الاجتماعية مجالس عليا مستقلة، ويقوم كل منها بتدوين واعداد قانون لكل شأن من الشؤون الاجتماعية، من قبيل مجلس القضاء الاعلى، مجلس الدفاع الاعلى، مجلس الاقتصاد الاعلى. وكثيراً ما يقع التعارض بين رأي

مجلس الشورى وبين رأي كل مجلس من هذه المجالس العليا، فقد يقدم هؤلاء مشروعا لا يصادق عليه اولئك، او اولئك يصادقون وهؤلاء لا يمضونه. ولا يعلم جيدا أي رأي هو المقدم، من هنا يبتلى المسؤولون التنفيذيون في البلاد بنوع من اللاتكليف والحيرة وتنشأ مشكلات عديدة.

في اطروحتنا لا يوجد مجلس شورى واحد لكي تترتب عليه هذه المشكلات، فلكل شأن من شؤون البلاد «مجلس اعلى» يضع القانون. مثلا يشكل ابرز العلماء والخبراء في الشؤون القضائية ـ الذين ينتخبون من بين عدول ومتقي المجتمع ـ «مجلس القضاء الاعلى» هذا المجلس يقوم بوضع القوانين والضوابط ذات العلاقة بالمسائل والمشكلات القضائية ويصادق عليها، ثم تعرض على القائد لتكون بامضائه قانونية وشرعية. المجلس المذكور في الواقع بمثابة المستشار الاعلى للقائد في شؤون القضاء. ولكل شأن من الشؤون الاخرى في البلاد مجلس اعلى نظير مجلس القضاء الاعلى. يمكن ان يبلغ عدد هذه المجالس العالية الى عشرين مجلسا او اكثر، كل مجلس له استقلاله وارادته في دائرة وظائفه.

١٥ ـ الاشكال الذي كنا نراه وارداً على جميع الانظمة الحكومية هو: من اين تنشأ شرعيتها، خاصة في النظام الديمقراطي؟ من اين اكتسب الحاكم حق الحكومة على الاقلية التي لم تدلِ بصوتها لصالحه؟

لم تصل المحاولات الكثيرة لرفع هذا الاشكال الى النتيجة المتوخاة. أمّا في اطروحتنا فلا يمنح الشعب للحاكم حق الحكومة والولاية لكي يُسأل من اين اكتسب الحاكم حق الحكومة على الذين لم ينتخبوه؟. الحاكم ينتخب عن طريق انتخابات ذات مراحل ومن قبل اصحاب الرأي والخبراء المرموقين الواجدين للمستويات العالية من العدالة والتقوى، ولكن هذا لايعني ان الشعب قد فوّضه حق الحكومة والولاية.

لو أمعنا النظر لوجدنا ان في المرحلة الاولى من الانتخابات لا يؤثر رأي عامة الشعب ـ حتى المتجاهرين بالفسق ـ الا في حصول شياع ويقين بالنسبة لعدالة جمع من ابناء

الشعب. وباجتياز هذه المرحلة يكون زمام الأمور بيد عدول الشعب. انهم ينقسمون حسب العلم والفن والمهنة التي اختصوا فيها الى مجامع عديدة. كل مجمع لا يبدي رأيه ولا يجوز له ذلك الاّ في دائرة تخصصه. احد هذه المجامع هو مجمع العلماء والفقهاء بعدعدة انتخابات في القرى، المدن، مراكز المحافظات والعاصمة يجتمع في النهاية ابرز العلماء والفقهاء في العاصمة ويشكلون «مجلس الخبراء». يقوم اعضاء هذا المجلس بانتخاب الاصلح من بينهم أي من يتصف بشرائط «الفقاهة»، «ادارة وتدبير شؤون المجتمع» و «العدالة والتقوى» اكثر من الباقين. ونظراً الى ان اعضاء مجلس خبراء القيادة هم ابرز ابناء الشعب في الاتصاف بالشرائط الثلاثة فلايحق لغيرهم إدلاء الرأي في تنصيب القائد، وبما ان تنصيب القائد بهذه الطريقة مطابق للموازين العقلية وهكذا الموازين الشرعية فان المنتخب للقيادة يكون في الواقع أصلح ابناء الشعب للتصدي لهذا المنصب.[1] وبما ان اصلح ابناء الشعب قد انتخب للقيادة نكتشف عقلا انه مأذون من قبل الشارع المقدس وولي العصر ﷺ للحكومة على الشعب.

قدلوحظ ان شرعية حكومة الحاكم وولايته ناشئة من اذن الشارع المقدس، ولكن لاننا لا نعلم اية حكومة يرتضيها الله تعالى في هذا العصر، طلبنا من الخبراء العدول تشخيصه وتعيينه. ان عدول الشعب يتدخلون في تعيين مثل هذا الشخص فقط. ان المتجاهرين بالفسق ممنوعون عن التدخل في هذا الأمر ايضا، واقصى مايمكن ان يصنعوه هو تعيين عدول الشعب بشياعهم، بسبب حصول اليقين من شياعهم. من الناحية الاسلامية ينبغي ان لا يعبأ برأي المتجاهر بالفسق ولا يوثق به، اذ من الممكن ان يظهر عكس الواقع رغم العلم به لانه لا يتحلىٰ بالملكة التي تحول دون خيانته.

من مجموع ما قلناه يعلم ان حق الحكومة والولاية يفوّض الى الحاكم من قبل الله تعالى لا الشعب، فللحاكم اذن حق الحاكمية على جميع الشعب. ان الله تعالى كما يمكن

---

١. لتذكران القاضي يمكنه لمعرفة العادل من الناحية الفقهية والشرعية الاستعانة بالشياع كما ان شهادة العادل هي المعتبرة، ولاننسى ايضا ان الرجوع الى أهل الفن والمتخصصين امر عقلائي ويعتبر جميع الناس - بحكم سجيتهم العقلائية - رأي الخبير والمتخصص معتبراً وحجة.

ان يامر وينهي عامة الشعب مباشرة يحق له ان يعين شخصاً كحاكم ويعطيه الولاية على الشعب.

وعليه لا يرد على اطروحتنا أي واحد من الاشكالات العديدة الواردة على الانظمة السياسية والحكومية الاخرى[١] هذه الاطروحة في الوقت الذي تضمن وتحقق المصالح الاجتماعية للشعب تأخذ ولاية الله تعالى وربوبيته بعين الاعتبار.

مركزية السلطات أو الفصل بينها؟

من المسائل التي بحثت من قبل منظّري الحقوق والسياسة هي: هل يحسن بالمجتمع ان تتمركز سلطات النظام الحكومي كلها في جهاز واحد وبالتالي في شخص واحد أو تتوزع؟ وتبعاً لهذه المسألة ظهرت مسألة اخرى هي: هل يجب الفصل بين السلطات الثلاثة (التشريعية، القضائية والتنفذية) بحيث تباشر كل سلطة وظيفتها بصورة مستقلة دون ان يكون لها ارتباط مع السلطتين الاخريين، أم يجب عدم استقلال كل سلطة عن السلطتين الاخريين تماما بل ينبغي وجود ارتباط دائم بين السلطات الثلاثة، ووجود مركز قرار فوق هذه السلطات لكي تنشأ منها شرعية وقانونية جميع الامور.

من مسلّمات الانظمة الديمقراطية المعاصرة والتي تعتبر احيانا كاحد «اصول» النظام الديمقراطي هو نظرية «الفصل بين السلطات» ومن المحتمل انها ظهرت وتمت على يد المفكر السياسي وعالم الاجتماع الفرنسي مونتيسكو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م) وهي منسوبة اليه في كل الاحوال، والسؤال هنا هو: هل الاصل في النظام السياسي في الاسلام هو تفكيك سلطات الحكومة والفصل بينها أم تمركزها وعدم الفصل بينها؟ هل تبتني الاطروحة المقترحة تنصيب القائد والحاكم للامة الاسلامية والمتصدين الآخرين على

---

١. هذه الاطروحة ـ طبعا ـ ابتدائية وقابلة للبحث والمناقشة وتحتاج الى تعديل واكمال لكي يمكن تطبيقها (المقرر).

تفكيك السلطات أم مركزيتها؟

قبل الاجابة ولكي يتوضح الامر اكثر نذكر كلام مؤيدي كل واحد من النظريتين:

أدلة مؤيدي الفصل بين السلطات

١ ـ ان الشؤون التي يتولاها الجهاز الحاكم عديدة ومتنوعة. ومن الضروري لرعاية كل شأن امتلاك العلم والخبرة الخاصة. ولاشك في انه قلما يحصل ـ بل يندر ندرة قريبة من العدم ـ وجود انسان يتمتع بمعلومات وتجارب جمة تمكنه من التصدي لجميع شؤون المجتمع شخصياً. ان تكثر وتنوع شؤون البلاد اذن وضرورة وجود تخصص لرعاية كل شأن يقتضي تقسيم الاعمال وتفكيك السلطات.

٢ ـ لو تصورنا حجم سعة شؤون المجتمع وتشعبها الكبير ادركنا بسهولة بان تمركزها واجتماعها في موضع واحد يوجب تلكّؤ الاعمال والتأخر في حل مشكلات الناس، فلابد لانجاز الاعمال بسرعة والتعجيل في استيفاء حقوق الناس تقسيم الوظائف والمسؤوليات.

٣ ـ لو تركزت جميع السلطات في جهاز واحد، وبالتالي في شخص واحد قوي احتمال استغلال السلطة، فلكي نخفف درجة استغلال السلطة الى الحد الادنى يجب ان نوزع السلطات على مختلف الاجهزة، ولاتكون يد شخص مطلقة لانجاز جميع الاعمال. يعتبر هذا الدليل أهم الادلة لاثبات ضرورة الفصل بين السلطات.

ادلة مؤيدي مركزية السلطات

١ ـ ان شؤون المجتمع العديدة والمختلفة ليست مستقلة ومنفصلة عن بعضها تماما، وعليه تقتضي الادارة الحسنة والتدبير الجيد لشؤون المجتمع وجود علاقات وتنسيق بين الموظفين ومسؤولي الامور، وهذا الامر يقتضي بدوره وجود نوع من التمركز في

الجهاز الحاكم.

٢ـ لوكانت القرى، المدن والمحافظات المختلفة في بلد ما منفصلة عن بعضها تماما وأجنبية، ولم يقم بينها نوع من الاتصال تعرضت وحدة البلاد الى الخطر والدمار. فلكي لاتتعرض البلاد الى التشتت والتفرق وتحفظ وحدتها يجب وجود نوع من التمركز في النظام الحكومي.

من مجموع ادلة الطرفين يتحصل ان هناك مجموعتين من المصالح الاجتماعية، تقتضي مجموعة تفكيك السلطات فيما تقتضي الاخرى تمركزها. ونظراً لعدم امكان اهمال أي مجموعة أخذ المنظرون يبحثون عن الحل وعزموا على ابتكار اطروحة يمكن من خلال العمل بها الجمع بين مجموعتي المصالح. هذه الاطروحة هي مايعمل بها حاليا اكثر المجتمعات أو جميعها تقريبا.

للتصدي لاحد الشؤون العديدة والمتنوعة في مدينة من الضروري وجود علم وتجربة خاصة ولذا يوظفون لكل منها متصديا ذا علم وتجربة ويلجؤون الى تقسيم الوظائف والمسؤوليات. ولكي لا تبقى الدوائر والاقسام المختلفة ـ كالشرطة، البلدية، التربية والتعليم و... ـ جاهلة عن المسائل والمشكلات وعن الاعمال والنشاطات التي تقوم بها كل منها، ويتحقق بينها التنسيق والانسجام يعين شخص بصفة «مدير القضاء» ويطلب منه التنسيق وتحقيق الانسجام بين جميع المتصدين لشؤون المدينة. ويسعى مدير القضاء ـ من خلال الاشراف على مجريات الامور في الدوائر والاجهزة الحكومية، ودعوة مسؤولي الدوائر والاقسام لعقد الاجتماعات المشتركة ـ لحل مشكلات كل دائرة وقسم بافضل الصور، والمنع من حدوث التنافي والتزاحم بين الاعمال والانشطة المختلفة.

وبهدف حصول تنسيق واتحاد بين مدن البلاد ايضا يطلق على مجموعة من المدن لقرب بعضها من البعض الآخر «محافظة» وتلقى مسؤولية التنسيق والاتحاد بين تلك المدن والمحافظة عليها على عاتق شخص هو «المحافظ» ومقره مركز المحافظة، وهو

اهم مدن المحافظة، ويقوم بالتنسيق بين انشطة مدراء الاقضية في المحافظة. وعلى المحافظين ايضا ان يتحركوا في مسيرة واحدة نحو جهة واحدة ويكون «وزير الداخلية» هو المسؤول عن توحيد الاتجاه والتنسيق بين محافظي البلاد.

من جهة اخرى تدار وتدبر كل من شؤون المجتمع المختلفة ـ كالتربية والتعليم، القضاء والمالية، الشؤون الخارجية، الصحة و... ـ من قبل شخص هو «الوزير» ويقوم كل وزير في الواقع بالتنسيق بين الانشطة التابعة لقسم من شؤون المجتمع. ومجلس الوزراء هو الآخر بحاجة الى الترابط والتنسيق، ولذا ينصّب شخص باسم «رئيس الوزراء» مسؤولا عن ايجاد وصيانة الترابط والتنسيق بين الوزراء. واذا كانت حدود البلاد مترامية الاطراف فانها تقسم الى عدة ولايات وتناط ادارة وتدبير شؤون كل ولاية الى مجلس وزراء. في مثل هذه البلدان يجب ان تكون الحكومات المحلية ـ وكل منها تحكم ولاية ـ مترابطة فيما بينها ومتحدة، وهذا الامر يتم عن طريق الحكومة المركزية. وبهذا يتحقق الترابط والتنسيق العملي بين الاجهزة التنفيذية للبلاد في مختلف المستويات.

والنظام الحكومي يمتلك الى جانب السلطة التنفيذية سلطتين اخريين هما (التشريعية والقضائية) ولكي يوجد بين السلطات الثلاثة نوع من الاتصال والاتحاد يُحتاج الى وجود شخص آخر فوق رؤساء السلطات الثلاث، هذا الشخص يمكن ان يكون «رئيس الجمهورية» في الانظمة الجمهورية و «الملك» في الانظمة الملكية. ويمكن ان يكون النظام الملكي ديمقراطيا أيضاً فيكون للملك «ملكية مشروطة».

بهذا النسق لا تكون كل سلطة من السلطات التنفيذية، القضائية والتشريعية مع امتلاكها انظمة وضوابط ومستقلة عن السلطتين الاخريين منفصلة تماما واجنبية عنهما، ويقوم الشخص الذي يكون في قمة هذه السلطات بالتنسيق بينها اذن يحصل من جانب تفكيك بين السلطات وتوزيع السلطة، ومن جانب آخر تتمركز كل الصلاحيات والمسؤوليات في نقطة واحدة فيتحقق تمركز السلطة. وبالتالي لا تضيع أية مجموعة من مجموعتي المصالح.

تختلف سلطة كل واحد من اولياء الامور ـ طبعا ـ في الانظمة الديمقراطية المختلفة. ففي بعض الانظمة يكون الشخصية الاولى في البلاد ـ الملك أو رئيس الجمهورية ـ رمزا لوحدة البلاد، ولايتحمل مسؤولية عملية مهمة ـ في ادارة شؤون الشعب ـ وليس له صلاحيات تذكر، وبالعكس يتولى رئيس الجمهورية في بعض الانظمة الاخرى اعمال رئيس الوزراء ايضا، سواء كانت رئاسة الوزراء موجودة وليس لها دور يذكر في ادارة امور البلاد، أو لم يكن لرئيس الوزراء وجود من الاساس. نغض الطرف عن مثل هذه الفروق ونكرر بان في الانظمة الديمقراطية المعاصرة يكون التفكيك بين السلطات أمرا مألوفا ومعمولا به، ويتولى شخص مسؤولية التنسيق بين القوى الثلاثة لكي يحوّل كل عمل الى الخبير فيه، وتنجز الامور بسرعة، ويصل استغلال السلطة الى الحد الادنى، ويكون الموظفون ومسؤولو الامور منسجمين ومترابطين فيما بينهم وتحفظ وحدة الشعب.

ولكن كما ان هناك حالات الافراط والتفريط في سائر اعمال الآدميين، ففي ما يتعلق بتقسيم الاعمال أيضا سلكت الادارة الغربية طريق الافراط فتعرضت في النتيجة الى التشتت والانفصال في شؤون المجتمع، وكثيراً مانقض غرضها من تقسيم الاعمال.

ذكرنا ان احد الاهداف المهمةالتي تستدعي تقسيم الأعمال هو انجازها ووصول الناس الى حقوقهم سريعا، ولكن نلاحظ بوضوح على اثر الافراط في تقسيم الاعمال ان على الانسان ان يمر عليه زمان طويل، وتستنزف طاقته لكي يستوفي حقاً صغيراً. افضل النماذج لهذا الامر يمكن مشاهدته في اجهزة القضاء للمجتمعات الحديثة، فالخصام الذي يمكن حله في يوم أو يومين يبتلى بتعقيدات الدوائر والاقسام المختلفة في جهاز القضاء بنحو قد تمضي عدة سنوات ويبقى الخصام دون حل. ويبلغ التأخير والتلكؤ احيانا الى حد ينتفي فيه موضوع الخصام. هذه البيروقراطية ـ التي تهيمن على جميع المجتمعات البشرية تقريباً ـ هي في الواقع نتيجة للافراط في تقسيم الوظائف.

الرؤية الاسلامية عن مركزية السلطات والفصل بينها

لنرى مدى الاهتمام بكل من التفكيك و تمركز السلطات في الحكومة الاسلامية. فلا شك يحظى هذا الاصل وهو ايكال العمل الى الخبير فيه باحترام وتـاكـيد فـي النـظام الاسلامي، فلا ينبغي ايكال العمل الى شخص ليس أهلاً له، ونظراً لتعدد وتنوع الاعمال فان المباشرة الصحيحة بكل منها يتطلب امـتلاك العـلم والتـجربة، فـلا يـنبغي ـ قـدر المستطاع ـ توظيف شخص لعدة اعمال متنوعة ومختلفة. كما ان هذا الاصـل وهـو أن شؤون المجتمع يجب انجازها في أقصر زمان ممكن ورعاية السـرعة والتسـهيل فـي الاعمال اصل محترم ومؤكد. كل واحد من الأصلين يقتضي تقسيم الاعمال و تـفكيك السلطات، وفي هذا الاتجاه يعمل بتقسيم الاعمال ما دامت هناك ضرورة اليه، ولا يوسع نطاقه الى حد يكون فيه ناقضا للغرض.

إن احد أدلة مؤيدي تفكيك السلطات هو احتمال استغلال السلطة والرئاسة حـال تمركزها، فيخطط لتفكيك السلطات وقاية من ذلك.

في الاجابة نقول: لو كان الامام المعصوم عليه السلام حاكما وقائدا للامة الاسلامية لانتفت هـذه المسألة تـماما، لان شـخص المـعصوم وان كـان مـجمعا للسـلطات السـياسية والاجتماعية كافة الا انه لايستغلها أبدا. وفي عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام ايضا وان كان حاكم المجتمع الاسلامي غير مـعصوم، ولكـن لو طـبقت اطـروحتنا آنـفة الذكـر بحذافيرها انخفضت نسبة الاستغلال الى حد كبير، لان افضل طريق لمنع استغلال السلطة هو التاكيد البالغ على التقوى والعدالة عند تعيين وانتخاب المتصدين للامور، وانتخاب وتنصيب الأتقى والاعدل من بين الذين لهم أهلية التصدي لعمل ما من نـاحية العـمل والتجربة، والنتيجة العملية لاطروحتنا لا تكون غير ذلك. وهذا لا يعنى ـ طبعا ـ انها لو طبقت فسوف لا يستغل أي مسؤول ما لديه من سلطة، ولا يخطأ أي فرد من اولياء الامور. فالمسؤولون على اي حال ليسوا معصومين، ومن المـحتمل ان يسـتغلوا. ان مـا يـميز الاطروحة عن الاطروحات الاخرى هو ان حالات الاستغلال تتنزل الى الحد الادنى.

ومن جهة اخرى تستدعي ضرورة الارتباط والتنسيق بين المسؤولين والمحافظة على وحدة المجتمع تمركز السلطات في النظام الاسلامي.[١] ونظراً الى ان اطروحة الحكومة الاسلامية ينبغي ان تكون قابلة للتطبيق على الصعيد الدولي، فلابد من اعتبار تمركز السلطات فيها، خاصة مع الالتفات الى المصالح المعنوية والأخروية التي هي موضع اهتمام ورعاية اكبر في النظام الاسلامي من اي شئ آخر. في الحكومة الاسلامية يكون من هو في قمة هرم السلطة اقرب المسلمين الى مقام العصمة. وهذه المركزية في السلطات لا تمنع من ضرورة تقسيم الاعمال في المستويات الدانية عن «ولاية امر المسلمين» وبعد منصب القيادة تفكك السلطات مادام تقسيم الاعمال الضروري يقتضي ذلك.

طرق الوقاية من استغلال المسؤولين

أ ـ **تحديد فترة المسؤولية:** بعد ملاحظة استغلال السلطة من قبل اغلب المسؤولين أو جميعهم تقريبا ـ في ارجاء العالم حتى لايمكن الاشارة الى جهاز حاكم لم يرتكب اية خيانة بحق الشعب ـ[٢] توصّلوا الى أن العلاج يكمن في تحديد فترة مسؤولية المتصدين للامور ـ خاصة ذوي المسؤوليات العليا ـ لكي لا يعدّوا خطة بعيدة المدى للاستغلال والخيانة. في جميع الانظمة الديمقراطية تقريبا ـ باستثناء الانظمة التي تعتبر فيها الشخصية الاولى في البلاد رمزا لوحدة البلاد ولا يكلف بعمل ما كما لا يعطى أية صلاحيات ـ تكون فترة التصدي لكل مسؤولية سنتين او ثلاث سنين أو سبع سنوات كحد أعلى. كما ان في الكثير من هذه الانظمة لايحق لشخص واحد أن يتصدى اكثر من مرتين

---

١. تؤكد ان جميع القوى السياسية والاجتماعيه في المجتمع اذا لم تجتمع في جهاز موحد وشخص واحد فسوف يفوت الكثير من مصالح المجتمع، ويمكن القول كلما كانت مساحة البلاد كبيرة فان حاجتها الى تمركز السلطات كانت اكبر، وهذا كلام يتبناه منظرو الحقوق والسياسة بصورة عامة.

٢. ان الجهاز الحاكم في بلادنا بعد انتصار الثورة الاسلامية هو الجهاز الوحيد الذي يمكن استثناؤه لان اغلب كبار المسؤولين أو جميعهم تقريبا منزهون عن الخيانة والاستغلال.

متتاليتين لمناصب من الدرجة الاولى في البلاد. وليس الدافع في اقتراح مثل هذه الامور والمصادقة عليها الا الحد من استغلال المسؤولين.

صحيح ـ في عقيدتنا ـ ان مثل هذه الاجراءات تحد من معدل استغلال وخيانة المسؤولين، ولكن لابد من الالتفات الى انها تسبب وقوع مفاسد واضرار كبيرة. اذْ أن هناك اشخاصاً قد اكتسبوا تجارب كبيرة ومعلومات وافرة في سني عمرهم ومن خلال تقلّب الاوضاع وتداعياتها فاذا قمنا بتحديد فترة تصديهم فانا نحرم المجتمع من بركاتهم، فمن الافضل الاعراض عن التحديد الزمني لمدة تصدي المسؤولين، ولنسمح لمن هو لائق للتصدي لأمر ما اكثر من غيره ان يواصل عمله مادام كذلك. وللقضاء على حالات الاستغلال والخيانة أو الحد منها يمكن التفكير باجراءات مؤثرة وسنشير اليها.

ب ـ **الاشراف والتفتيش**: بهدف متابعة حالات التقصير والاستغلال والخيانة بين المسؤولين ـ غير الحاكم والقائد للامة الاسلامية ـ يقترح ان يقوم كل مجلس أعلى ـ الذي يعمل كمستشار للحاكم في احد شؤون البلاد، ويقوم لذلك الشأن الخاص باعداد وتدوين القوانين ـ بان يشكل «دائرة التفتيش» تقوم بالاشراف على طريقة تطبيق قرارات ذلك المجلس في ارجاء البلاد، فاذا لاحظت تقصيراً في نقطة ما ترفع تقريراً بشأنه الى المجلس، فاذا لاحظ المجلس ان التقصير جزئي وغير مهم كثيرا يكتفي بابلاغ تحذير الى الشخص المقصر، والاّ فانه يأمره بمراجعة «المحكمة الادارية» وهذه المحكمة اذا لاحظت ان التقصير كان نقصا في التنفيذ امهلت المقصر مدة معينة حتى يصلح نفسه وفق ارشاداتها، ويرجع الى محل عمله، والاّ أُقيل عنه، واذا كان التقصير أشد من النقص في التنفيذ ولم يكن ناشئاً من عدم كفاءة الشخص لتنفيذ القانون، بل كان «جريمة» احالته المحكمة الادارية الى المحكمة الحقوقية او الجنائية ـ التابعة للسلطة القضائية ـ وفي حالة ثبوت الجريمة يحكم عليه وفق القوانين القضائية في الاسلام، اضافة الى عزله من وظيفته.

وعليه في اطروحتنا المقترحة من ينصب لمسؤولية لا يعزل من منصبه، الا اذا اثبت عدم جدارته عمليا، أو ارتكب خيانة، أو وُجد شخص أجدر منه للتصدي لذلك المنصب،

على اي حال، كما انه لايوجد تنصيب بدون دليل وجيه، لا يتم العزل بدون دليل معقول وقانوني ايضا، لان حالات العزل والتنصيب في غير محلها تستتبع مفاسد واضراراً جمة.

باختصار: بما ان في اطروحتنا يكون الاهتمام بصفتي التقوى والعدالة شديدا عند توظيف المتصدين فان حالات التقصير والخيانة تكون في ادنى المستويات، كما ان هذه الحالات ترفع الى المجالس العالية عن طريق «دائرة التفتيش» ثم حسب درجة التقصير في تطبيق القانون تتخذ اجراءات مناسبة بحق المقصرين من قبل المجالس العليا أو المحاكم التابعة لها (المحاكم الادراية) او المحاكم التابعة للسلطة القضائية (المحاكم الحقوقية او الجنائية).

الاشراف على أعمال الحاكم القائد

من الواضح ان المجتمع اذا تلقى تربية اسلامية صحيحة حقا، وتم تنصيب المسؤولين حسب الاطروحة المذكورة تماما، يكون المتصدي لمنصب القيادة جامعاً للفضائل في مجتمع اسلامي متكامل وتجسيدا تاما للفقاهة، الادارة، التدبير، التقوى، الورع، العدالة والامانة وبالتالي فانه لا يرتكب الخيانة بحق الناس أبداً ولا يستغل القانون، حيث اننا لم نتصور أبداً مثل هذه الامور بالنسبة للقائد العظيم للثورة الاسلامية في الايران سماحة آية الله العظمى الامام الخميني ﷺ، وهكذا لانتصور ذلك بالنسبة لسماحة آيةالله السيد الخامنئي القائد الحالي للثورة الاسلامية (مدظله العالي). ولكن يجب ان يعلم انه عند التخطيط لشؤون المجتمع لا يمكن ملاحظة مورد خاص وشخص معين، بل يجب اعداد أطروحة قابلة للتطبيق والتنفيذ بصورة مماثلة في مختلف الظروف الاجتماعية وتعاقب الايام. يجب اذن الاخذ بعين الاعتبار بان حاكم وقائد الامة الاسلامية ليس معصوما في أي حال، فمن المحتمل ان يتعرض المتصدي لزعامة قيادة الامة الاسلامية في مرحلة تاريخية الى الانحراف والتورط في الاستغلال والخيانة، او لا يحدث شئ مما ذكر ولكن يظهر شخص أفضل من القائد، اذ من الممكن ان يبقى القائد على ما هو عليه

من فقاهة، ادارة، تدبير وعدالة ولا يحقق تقدما بل قد يتراجع، ومن جهة اخرى يطوي شخص آخر مدارج الرشد والكمال في الشرائط الثلاثة ويسبق القائد فيها.

على أي حال ما العمل في مثل هذه الموارد؟ كما قلنا بان احد وظائف «مجلس خبراء القيادة» هو الاشراف الكامل على اعمال السيد القائد، فمتى ما عمل ـ حسب رأي فقهاء مجلس الخبراء ـ عملا غير صحيح ولايتطابق مع الموازين الشرعية والمعايير العقلية، شكلوا محكمة واستدعوه ليدافع عن عمله في المحكمة ويقيم الادلة على صحته. فان لم يتوفق في الدفاع عن نفسه وادرك اعضاء مجلس الخبراء بانه ليس أهلا لمواصلة اعماله أقالوه ونصبوا محله أصلح الأفراد للتصدي لمنصب القيادة، اذ لا يوجد في الاسلام ـ غير المعصومين ﷺ ـ من هو فوق القانون، بل يجب على الجميع اتباع القانون، كما لو وجد فقهاء مجلس الخبراء من هو افضل من شخص القائد بصورة عامة، نصبوه محله.

على مجلس الخبراء ان يشرف باستمرار على انشطة القائد ويترصد ويراقب، فاذا حصل من هو أجدر من القائد قام بتنصيبه محله فوراً. وليس الامر بان يملك قائد الامة الاسلامية السلطة مطلقا وبدون مناقشة، ولا يستطيع أحد ان يسأله ويستجوبه. ومن الطبيعي ايضا ان الامر ليس بان يحق لأي شخص ان يستجوب القائد، بل ان مجلس الخبراء وحده هو الجدير بهذا الامر.

الخلاصة: ان تحديد فترة زمنية لمدة التصدي بالنسبة للحاكم والمسؤولين الآخرين اضافة الى عدم الضرورة الى ذلك، كثيراً ما تترتب عليه اضرار فادحة. وقد يكون الشخص الواحد ـ طبعا ـ أجدر من غيره في التصدي لمنصب ماولكنه لايكون واجدا للمستوى المطلوب للأهلية، مثل هذا الشخص يمكن تنصيبه استجابة للضرورة وتحديد فترة تصديه من البداية بسنة او سنتين مثلاً او حتى زمان حصول الاصلح، على أي حال فان التحديد الزمني لفترة تصدي مسؤولي الامور في النظام السياسي والحكومي في الاسلام غير مقبول كـ«أصل»، لانه يتضمن ـ على الاقل ـ اشكالين رئيسين: الاول حرمان المجتمع من البركات المادية والمعنوية التي تترتب على تصدي اصلح الناس لمدة طويلة

وغير محدودة. الثاني انه لا يسمح للمجتمع في حالة حصول الفرد الأصلح اقالة المسؤول السابق الذي لم تنته بعد مدة مسؤوليته.

مراحل المصادقة على القانون

النكتة الاخرى التي نراها من وجوه امتياز اطروحتنا ونؤكدها كثيراً هي ان «انفع» القوانين يتم وضعه في «أقصر» زمان فيها، ولتوضيح الامر نلفت انظار القراء الى المراحل العديدة اللازم اجتيازها عند وضع القانون في النظام الحالي في بلادنا، فمثلا اذا اراد احد الوزراء ـ وزيرالتربية والتعليم مثلا ـ حل احدى المشكلات في نطاق نشاطه ومسؤوليته فانه يدعو مستشاريه وسائر الخبراء لاعداد اطروحة، فيقوم هؤلاء بعد الدراسة والتحقيق والتشاور لفترة طويلة باعداد الاطروحة المناسبة وتقديمها للوزير.

يقوم الوزير بعرض الاطروحة على الحكومة ويدعو الوزراء لابداء نظرياتهم. لاشك ان الوزير الوحيد الجدير بابداء رأيه بشأن هذه الاطروحة هو وزير التربية والتعليم نفسه. وأما وزير الخارجية، وزير الداخلية، وزير الاقتصاد والمالية، وزير الطاقة، وزير النقل والمواصلات وسائر الوزراء فما هي صلاحيتهم لابداء الرأي حول هذه الاطروحة؟ إذْ ربما يكون علمهم ومعلوماتهم عن شؤون التربية والتعليم كعلم ومعلومات سائر الافراد في الازقة والاسواق. وفي الوقت نفسه يجب المصادقة عليها في مجلس الوزراء، وواضح ان الوزراء أية تدخلات وتصرفات يعملونها في هذه الاطروحة حتى يتم تأييدها بعد ذلك ترسل الاطروحة الممثّل فيها الى «لجنة التربية والتعليم» في مجلس الشورى، على فرض تخصص اعضاء اللجنة المذكورة في التربية والتعليم، ولكن يعلم الجميع ربما لا يوجد حتى عضو واحد متخصص في التربية والتعليم بمعنى الكلمة، لان مجلس الشورى لابد وأن يكون فيه مثل هذه اللجنة، فينصّب عدد من اعضاء المجلس ليكونوا أعضاء فيها ثم يتعرفوا على شؤون ومشكلات التربية والتعليم تدريجا خلال اربع سنوات!

على اي حال، فان في مدة طويلة نسبيا يقوم اعضاء لجنة التربية والتعليم بدراسة

ونقد واصلاح الاطروحة المذكورة، ثم تقدم ـ بعد التدخل والتصرف فيها مرتين ـ الى الاجتماع العام لمجلس الشورى، ومن الممكن ـ طبعا ـ ان تمر سنة او سنتان حتى يصل الدور للاعلان عن الأطروحة في مجلس الشورى. وينبغي القول مرة اخرى ان من يكون جديرا بابداء الرأي في الاطروحة بين نواب المجلس هم اعضاء لجنة التربية والتعليم فقط، ومع ذلك لامفر من الرجوع الى اعضاء المجلس كافة، فاذا صوّت اكثرية النواب سلبا على هذه الاطروحة المذكورة وردوها فانها تكون كالمعدومة، فيطلع وزير التربية والتعليم بعد سنوات من الانتظار بان عليه ان يفكر في اطروحة اخرى ويبدأ بالعمل من جديد، وامثال هذا الامر كثيرة.

واذا صوّت اكثرية النواب بالايجاب على الاطروحة وصادقوا عليها، فانها لائحة مصادق عليها تختلف عن الاطروحة الاولى التي قدمها الخبراء والمتخصصون الى وزير التربية والتعليم اختلافا كبيرا، ويمكن القول قطعا بان ما صودق عليه هو دون الاطروحة الاولى من حيث الرعاية الكاملة للمصالح والمفاسد الواقعية، لانه من المعلوم جيدا ان تدخل وتصرف غير الخبراء وغير المطلعين لا يقرّب الاطروحة الاولى من المصلحة بل يبعدها ايضا. وعندما لا يصادق عليها ويضطر الوزير لطلب اطروحة اخرى من مستشاريه وسائر المتخصصين فاضافة الى مرور عدة سنوات وصرف سنوات من عمر عدة لجان على الاطروحة الجديدة، فانه من غير المعلوم أن يكون ما يصادق عليه هو أفضل وأنفع من الاطروحة الاولى المردودة.

ويصدق ما قلناه في اطروحةالتربية والتعليم على الأطروحات الاخرى المتعلقة بشؤون البلاد الاخرى. الملاحظ ان طاقة انسانية كبيرة تهدر، وتسير الامور ببطء شديد، وفي النهاية تسن قوانين لا يقطع بانها تؤمّن مصالح الناس، بل ربما تستتبع مفاسد كثيرة.

ولننظر كيف يوضع مثل هذا القانون في اطروحتنا المقترحة. يطلب وزير التربية والتعليم من اعضاء «المجلس الاعلى للتربية والتعليم» إعداد اطروحة، فيقوم هؤلاء باعدادها وهم ابرز وافضل الخبراء في التربية والتعليم في البلاد كلها وآراؤهم حجة في هذا المجال. هذه الاطروحة التي أُعدت من قبل اكثر الناس علماً وخبرة، ولا يتعرضون

للشرود الذهني وتشتت الحواس في الشؤون العديدة والمتنوعة ستكون ـ طبعا ـ من افضل الاطروحات.

تعرض هذه الاطروحة على قائد البلاد، فيمضي عليها لثقته واطمئنانه بعلم واختصاص وتقوى وعدالة اعضاء المجلس الاعلى ويمنحه الشرعية والقانونية.

يلاحظ ان تخفيض مراحل التقنين الى الحد الادنى يحول دون تبدد طاقة انسانية كبيرة سدى، ويتم التعجيل في سير الامور بنحو محسوس وملحوظ. وبما ان اصلح الناس للتقنين هم الذين يضعون القانون فان القوانين الموضوعة تضمن المصالح العامة اكثر من سائر القوانين.

وحدة او تعدد الحكومات الاسلامية؟

في اطروحتنا التي نقترحها هل المطلوب هو تعدد الحكومات الاسلامية، أم ان الامة الاسلامية يجب ان تكون لها حكومة واحدة؟

الجواب: من المسلّم به أن الاسلام يروم وحدة الامة الاسلامية واتحاد المسلمين كافة في العالم، وفي مركزية القيادة والحكومة للمجتمع الاسلامي ووحدتها تتجلى وحدة الأمة. ان الاسلام يريد ـ ليس للمجتمع الاسلامي فحسب، بل للمجتمع العالمي ـ حكومة واحدة. اننا اليوم ننتظر ظهور الامام وليالعصر (عج) لكي يقيم الحكومة العالمية الواحدة. وعليه اذا كان من الممكن اتحاد بلدين او ثلاث بلدان اسلامية، واتحاد قيادتها فالواجب هو بذل المساعي الواسعة في هذا السبيل.

وقد يكون مقتضى المصلحة احيانا هو تعدد الحكومات الاسلامية، في مثل هذه الموارد ينبغي ترك الجهود الموحدة والرضا بان يحكم أُصلح الناس الشعب في كل بلد اسلامي، ويتصدون لادارة بلدهم بصورة مستقلة.

في الوقت الحاضر لو سارت الجمهورية الاسلامية في ايران على طريق وحدة الامة الاسلامية، واخذت تنادي باتحاد بلدين اسلاميين فان ذلك سيكون ذريعة بيد اعداء

الاسلام والمسلمين، ولأثيرت مشكلات كثيرة من قبلهم، واغلق طريق تصدير الثورة الاسلامية تماما. ولكن في مثل هذه الظروف ينبغي تعميق وتنمية العلاقات بين البلدان الاسلامية المختلفة، والسعي الحثيث للمحافظة على جذوة وحدة الامة الاسلامية في قلوب المسلمين في العالم.

الخلاصة: ان الظروف التي تسبق اقامة الحكومة العالمية الموحدة على يد امام العصر (عج) ليست متماثلة، ففي بعض الظروف يجب السعي لاتحاد بلدين او ثلاث بلدان او عدة بلدان اسلامية، وفي ظروف اخرى تستوجب بعض المصالح عدم بذل هذا السعي. وبعبارة اخرى ان وحدة او تعدد الحكومات الاسلامية تابع لمصالح الامة الاسلامية والظروف المعاشة. هنا لا يمكن تقديم ضابط عام وثابت. ان ما يمكن الدعوة اليه في كل زمان ومكان هو الجهاد في سبيل تنميه و توثيق العلاقات بين المسلمين في ارجاء المعمورة، ولعل اكثر الاشكال العملية لوحدة الامة الاسلامية في عصر الغيبة هو تأسيس حكومة اسلامية اتحادية (فدرالية)، أي تاسيس حكومة مركزية مع المحافظة على الاستقلال النسبي والداخلي للبلدان.

الشورى والبيعة

الشوري وسيادة الشعب

تمسك بعض الكتّاب المسلمين من ابناء العامة ايضاحاً للنظرية الاسلامية في باب الحكومة بالآيات والروايات الواردة بشأن «الشورى»، وعلى اساسها تصوروا ان النظام السياسي والحكومي في الاسلام ديمقراطي او ما شاكل ذلك.

كما ان بعض الكتّاب الشيعة بسبب فقدان المعرفة والاطلاع الكافي على الاسس النظرية للاسلام والتشيع وبسبب التغرّب ونزعة الحداثة تفاعلوا مع هذه الاقوال وابدوا آراءهم بان في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام يكون النظام السياسي للاسلام هو النظام الديقمراطي. وبعض هؤلاء تجاوز الحد وادعى ان الاصل في الاسلام هو ان تكون الحكومة ديمقراطية ولكن الضرورات اقتضت ان لا تكون حكومة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله ديمقراطية. كان الهدف الاساس هو ديمقراطية النظام السياسي الحاكم على الناس، وان يكون افراد الشعب هم الحكام ويعينون المتصدين للامور، ولكن نظراً الى ان المسلمين في العقود الاولى بعد هجرة نبي الاسلام صلى الله عليه وآله كانوا في حالة الانتقال من الجاهلية الى الاسلام، وفاقدين ـ طبعا ـ للرشد السياسي والاجتماعي اللازم تُركت مؤقتا تلك الطريقة المطلوبة للحكومة اضطراراً وتاسست حكومات غير ديمقراطية. كانت حكومة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله غير ديمقراطية ولكنها كانت تمهد الاجواء الاجتماعية لتحقيق النظام

الديمقراطي بصورة كاملة. ولو كانت الظروف آنئذ مهيئة لتحقيق النظام الديمقراطي فان الدين الاسلامي المقدس كان يشرع ويوصي من البداية بتاسيس الحكومة الديمقراطية.

ان النقد والدراسة التفصيلية لجميع اقوال هؤلاء الكتاب الاسلاميين او المنتسبين الى الاسلام يتطلب مجالاً آخر، كما يحتاج البحث الكامل عن مكانة، اعتبار وقيمة وحدود تطبيقات الشورى في الاسلام مجالاً أوسع. نذكر هنا النكات الاساسية ونرسم الخطوط الرئيسة في هذا المجال.

الشورى في تنصيب الحاكم

في مجال تنصيب الحاكم يجري البحث حول: هل ان تنصيب جميع الحكام حتى نبي الاسلام الاكرم ﷺ يجب ان يكون بالشورى أم ان اعتبار رأي الشورى نافذ في تنصيب سائر الحكام عدا الرسول الاكرم ﷺ؟

في هذه المسألة ينبغي القول أيضا بان من ضروريات الدين الاسلامي هو تنصيب الله تعالى شخص الرسول الاكرم ﷺ حاكما على المسلمين، ولم يكن لاي شخص آخر تاثير في تنصيبه واعتبار حكومته. لا نعرف حتى واحدا من ابناء العامة يدعي ان اعتبار حكومة نبي الاسلام قد نشأ من الشورى، وعليه فان إلهية حكومة الرسول الاكرم ﷺ - لا ديمقراطيتها - هي معقد اجماع المسلمين ولامجال للبحث فيه.

وعن خلفاء الرسول هناك - طبعا - اختلاف في الآراء بين الشيعة وأبناء العامة، يقول ابناء العامة: ان الشورى لها دور في تنصيب خلفاء الرسول ﷺ في الجملة، ولاثبات رأيهم يشيرون - اضافة الى التمسك ببعض الآيات والروايات - الى الشورى التي شكلها الخليفة الثاني لتعيين الخليفة الثالث ويعتبرونها حجة احيانا بصفتها «عمل الصحابي».

والشيعة يعتقدون بان حكومة الائمة الاثني عشر عليهم السلام كحكومة الرسول الاكرم ﷺ قد استمدت شرعيتها واعتبارها من الله تعالى. لقد نصّب الله تعالى ورسوله الاكرم ﷺ هؤلاء الائمة المعصومين - مع غض النظر عن سائر شؤون الامامة - كأولياء لامر

المسلمين ومتصدين لادارة وتدبير الامة الاسلامية. ان المسلمين لاتاثير لهم في تعيين وانتخاب هؤلاء، ولا يمكنهم المناقشة بشأن ولايتهم وحكومتهمعليهم السلام لان اللـه تـعالى يقول:

﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾[1]

وابناء العامة ـ طبعا ـ يسلّمون لمضمون الآية الكريمة، ويعتقدون أن اي مـؤمن لا يحق له اهمال الاوامر الالهية ودساتير النبي الاكرم صلى الله عليه وآله والمناقشة فيها ومعارضتها. ان نزاعهم مع الشيعة صغروي، انهم يعتقدون بان الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله لم يعيّنا ولم ينصّبا شخصا أو اشخاصا لخلافة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وقد تركا ذلك الى الأمة الاسلامية، ولكن يعتقد الشيعة ان الائمة الأثني عشر المعصومينعليهم السلام قد تم تنصيبهم من قبل الله تـعالى لولاية امر المسلمين كافة وتدبير وادارة الامة الاسلامية، وافق المسلمون على ذلك أم لا. هذا الامر قطعي وضروري في رؤية الشيعة ويتقوم به المـذهب الشـيعي ويسـتند الى نصوص كثيرة من الكتاب والسنة. وعليه فان من يعتبر نفسه شيعيا ومع ذلك يشك في هذا الأمر ولديه شبهة بشأنه، فانه اما مستضعف بشدة من الناحية الفكرية، وليس لديه ايـة معرفة بالاسس النظرية للمذهب الشيعي، واما منافق لا يؤمن بالتشيع في الواقع ويبغي تغيير وتحريف معتقدات الشيعة.

اذن كما ان من ضروريات الدين الاسـلامي في مجال التقنين هو أن واضع القانون أصالة هو الله تعالى، وان الاحكام الالهية الثابتة والعامة ـ فردية أو اجتماعية ـ معتبرة وباقية الى يوم القيامة، وما يمكن البحث وابداء الرأي بشأنه هو الاحكام السلطانية فقط، فان في مجال تعيين الحاكم تعتبر إلهية ولاية وحكومة نبي الاسلام الاكـرم صلى الله عليه وآله ـ لا ديمقراطية وشوروِيّتها ـ من ضروريات الدين الاسلامي، وبالتالي هي خارجة عن محل النزاع. ان ولاية وحكومة الائمة الاثنيعشر المعصومينعليهم السلام من ضـروريات المـذهب الشيعي أيضا، وبالتالي فمن وجهة نظر الشيعة لاتكون حكومة جميع المعصومين ـ وليس

---

١. الاحزاب: ٣٦.

فقط شخص النبي ﷺ ـ موضعا للبحث وابداء الرأي، وما يمكن البحث عنه هو: هل ان اولياء امر المسلمين في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام يعيّنون وينصّبون عن طريق الشورى أم لا؟ وهل للشورى تاثير في تعيين وتنصيب الحاكم أم لا؟ ولذا ما يمكن البحث بشأنه هو تاثير الشورى في تعيين الحكام في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام، والبحوث الاخرى تتعلق بعلم الكلام والعقيدة، ولا علاقة لها بالحقوق الاسلامية.

الشورى في التقنين

في مجال التقنين أيضا لابد من ملاحظة وضع جميع القوانين، هل يجب ان يكون بيد الشورى[١]، ام ان رأي الشورى له تاثير فقط في وضع القوانين الفرعية والمؤقتة باسم «الاحكام الحكومية»، «الاحكام الولائية» و «الاحكام السلطانية»؟

عن هذه المسألة يجب القول: لا شك ان المقنن الأصيل في الدين الاسلامي المقدس هو الله تعالى. والاحكام والقوانين الاجتماعية التي جعلها الله تعالى وشرعّها ثابتة الى يوم القيامة، ولا تتعرض أبدا الى النسخ والفسخ والمسخ ولايحق لاي انسان حقيقياً كان ام حقوقيا، واي مجموعةَ اعم من الفقهاء وغيرهم تغييرها وتحريفها، وكذلك الاحكام والقوانين الالهية الفردية.

ان تغيير الاوامر والنواهي الالهية بمثابة الشرك في الربوبية التشريعية لله تعالى. ولايمكن لاي مسلم ـ سنياً كان او شيعيا ـ ان يسلّم بانّ لانسان ما حق تغيير الاحكام الالهية، او ان اعتبار جميع القوانين الحاكمة على الامة الاسلامية منوط بالشورى. مثل هذه الأوهام تعارض ضرورات الاسلام، إذ أنها تسلب الشورى حق وضع جميع القوانين. وما يمكن ان يكون موضعا للبحث وابداء الرأي في مجال التقنين هو: هل يحق للشورى

---

١. المراد من الشورى يمكن ان يكون احد ثلاثة:
أ ـ شورى جميع المسلمين
ب ـ شوى منتخبي المسلمين
ج ـ شوى فئة خاصة من المسلمين كشورى اهل الحل والعقد، شورى الفقهاء و...

وضع القوانين الفرعية والمؤقته، وبعبارة اخرى الاحكام الثانوية التي تحتاجها الامة الاسلامية في كل مرحلة تاريخية خاصة أم لا؟ ان اثبات او نفي هذا الامر ـ طبعا ـ ليس من ضروريات الاسلام.

بعد هذه المقدمة نقول: في مجال تاثير الشورى في وضع القوانين الفرعية والمؤقتة، توجد عدة مسائل فرعية:

اولا: يمكن تصور هذا التأثير بنحوين:

أ ـ يتم وضع القوانين الفرعية المؤقتة التي تحتاجها الأمة ـ من قبيل قانون وضوابط مرور وسائط النقل ـ على يد الناس اما من خلال الاستفتاء العام واستطلاع الرأي من كل فرد من افراد الأمة ثم يتبنّى رأي الاكثرية فيهم والعمل به وتنفيذه، او من خلال انتخاب الناس نوابا عنهم لكي يضعوا القوانين الفرعيه والمؤقته. على أي حال يكون الناس هم المقننين بالواسطة وبصورة غير مباشرة أو بلا واسطه وبصورة مباشرة.

ب ـ يتم وضع القوانين الفرعية والمؤقته من قبل ولي الأمر وحاكم المسلمين، لكنه يجب عليه التشاور مع جميع الناس او منتخبيهم والاستماع الى آرائهم ثم وضع القانون في ضوء آرائهم. ان واجب حاكم المسلمين ـ وهو المقنن ايضا ـ هو أن يثمن آراء الناس ويقدرها عند التقنين.

والسؤال الآن هو:باي الصورتين يكون للشورى تاثير في وضع الاحكام السلطانية ؟

ثانيا: هل الواجب هو ان يشارك جميع الناس في وضع جميع القوانين الفرعية والموقته ويكون لهم التاثير في ذلك، أو يجب التفريق بين القوانين الفرعية والمؤقتة، فتوكل بعضها لجميع الناس وبعضها الآخر الى بعض الناس ممن لهم العلم والمعرفة الخاصة؟

ثالثا: اذا كان المقرر أن يكون المقنن هو الحاكم على المسلمين، لا المسلمون انفسهم وعليه أن يراجع الى الشورى، فما العمل في موارد الاختلاف؟ نظراً لبروز خلافات بين اعضاء الشورى قطعا فانهم ينقسمون في كل قضية قهراً الى اكثرية واقلية.

يطرح هذا السؤال: اذا تعارض رأي الاكثرية مع رأي الحاكم فأيهما هو المعتبر؟ وهل يكون رأي الاكثرية ملزما بالنسبة لحاكم المسلمين وان قطع على خلافه وكان مؤيدا للاقلية في الشورى؟ وبعبارة اخرى هل ان تاثير الشورى في وضع الاحكام السلطانية هو بيان الجهات الظريفة والخافية من الموضوع الى وليأمرالمسلمين لكي يضع القانون ببصيرة أنفذ ورؤية واضحة، أم أن الشورى حاكمة على وليامرالمسلمين؟ هل ان اعتبار القانون وقانونيته رهين رأي الشورى ام لا؟ هذه من المسائل المهمة التي تطرح في مجال الشورى.

ونظرا الى ان مصادرنا الفقهية والحقوقية هي الكتاب والسنة، فالجواب ينبغي ان لايكون مستنداً الى الآيات والروايات.

الشورى في القرآن الكريم

تبين بعض الآيات القرآنية ان بعض الاشخاص كانوا يتشاورون مع اصحابهم في مختلف الشؤون. هذه الآيات تنقل بعض الوقائع التاريخية وليس فيها حيثية تشريعية، فمثلا جاء في رد فعل ملكة سبأ «بلقيس» تجاه رسالة النبي سليمان ـ على نبينا وآله وعليه السلام ـ:

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَؤُا إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَؤُا أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ [١]

ونقرأ في موضع آخر أن أحد اتباع النبي موسى عليه السلام تنازع مع أحد اعدائه فاستنجد به فضرب موسى عليه السلام العدو ضربة قاضية، وفي اليوم التالي استنجد ذلك الرجل نفسه... في هذه الاثناء جاء خبر من بلاط فرعون الى موسى عليه السلام:

﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعىٰ قَالَ يَا مُوسىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ

١. النمل: ٢٩ ـ ٣٢.

لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾[1]

واضح ان فرعون تشاور مع اصحابه بشأن قتل النبي موسى عقوبة على قتله ذلك القبطي، هذا النوع من الآيات يشير بوضوح الى ان في التاريخ البشري كله كان الاستفتاء واستطلاع الرأي من الآخرين والائتمار والتشاور معهم أمراً شائعا ورائجاً بين العقلاء وأولي النهى، حتى فرعون الذي كان يقول «أنا ربكُم الأعلىٰ» لم يستغنِ عن التشاور. وعليه فان الائتمار والتشاور لم يبتدع من قبل الاسلام كقاعدة شرعية وتعبدية، بل ان جميع الآدميين حتى اشد الحكام والملوك استبداداً في التاريخ قد أقروا ـ ولا يزالون ـ بفوائده وفاعليته. من هذا النمط من الآيات لا يمكن استنباط مكانة ودرجة اعتبار الشورى في الاسلام.

ويغض الطرف عن بناء العقلاء يمكن اعتبار حسن التشاور حكما عقليا، فعندما يكون تحقق مصلحة ما أمرا محبذاً وتصرف الجهود من أجل تحقيقه فان معرفة الطرق المختلفة لتحقيق تلك المصلحة ـ طبعا ـ وفهم تلك الطرق يكون امراً محبذاً ايضا. ان التشاور من الامور التي تساعدنا على معرفة الطرق المختلفة لتحقيق المصلحه ودرك أفضلها. وعلى اثر التقويم وتبادل الآراء ترتفع الجوانب المبهمة من القضايا والمشكلات وتتوضح الحقائق للانسان ويزداد بصيرة، ويتزود بقوة تمكنه من المباشرة باعماله ببصيرة ووضوح شديدين. فيكون التشاور أمراً محبذا. وعليه يمكن القول ان العقل يحكم بحسن التشاور لكشف المصلحة، وانه افضل الطرق للوصول اليها.

في ءايتين ايضا توجه نصيحة الى الزوج والزوجة بان يتشاورا فيما بينهما في شؤون الحياة العائلية:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ...
فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾[2]

﴿وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾[3]

١. القصص: ٢٠.
٢. البقرة: ٢٣٣.
٣. الطلاق: ٦.

هاتان الآيتان اللتان تدعوان للتشاور في الموارد الخاصة باستعمال الفاظ التشاور والائتمار ينبغي دراستهما في بحوث «الاخلاق في الأسرة».

وما يمكن ان يكون اكثر نفعا لموضوع بحثنا هو الآيتان الكريمتان اللتان سوف نتوجه اليهما. الآية الأولى تخاطب نبي الاسلام ﷺ:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [١]

هل تفيد هذه الآية بان القوانين الاجتماعية الحاكمة على الامة الاسلامية تكتسب اعتبارها وقانونيتها من آراء الناس؟ هل ان الله تعالى الذي أبلغ اوامره ونواهيه الى الناس عن طريق الرسول الاكرم ﷺ ونهاهم وحذّرهم بشدة عن اي مناقشة واعتراض بالنسبة للاحكام الاسلامية يدعو رسوله الى ان يراعي آراء الناس ويحترمها عند وضع القانون؟ هل يمكن ان ينسب الى القرآن الكريم بانه يقرّ بحق للناس عند سنّ الاحكام والقوانين العامة والثابتة الفردية او الاجتماعية؟ هل تفيد الآية بأن شرعية وقانونية حكومة النبي ﷺ تستند الى أصوات الناس؟ هل ان الله تعالى الذي يثبت للنبي ﷺ حقا اكبر من حق المؤمنين ﴿النبيُّ أولىٰ بالمؤمنينَ مِنْ أنفُسِهم﴾ [٢] أناط اعتبار حاكميته وولايته باجماع الناس؟

يظهر بوضوح ان الآية الكريمة لا تتحدث عن جعل القيمة للقوانين من قبل الناس، او تفويض حق الحكومة الى شخص ما من قبل المجتمع. اذن يكون هذا الأمر ـ الذي يعارض ضرورة الدين ـ خارجا عن مفاد هذه الآية.

لو تأملنا جيدا في العبارة السابقة لـ«وَشَاوِرْهُم فِي الأَمر» لادركنا ان الامر بالتشاور مع الناس هو مقتضى الرحمة الالهية الواسعة على الامة الاسلامية.

توضيحه: ان رسول الاسلام الاكرم ﷺ لو لم يتشاور مع المسلمين في الاعمال وعند وضع الاحكام السلطانية، لاصبح عدم تشاوره سببا لتصور الناس بانه شخصية

---

١. آل عمران: ١٥٩.
٢. الاحزاب: ٦.

مستبدة لاتعتني أبدا بافكار وآراء وحوائج الناس ورغباتهم ومشكلاتهم، ويمسك بزمام شؤون حياتهم المختلفة بدون ان يعترف بمنزلتهم، ويضع قوانين ويطلب منهم تنفيذها، في حين انها ربما تكون على عكس المصالح الاجتماعية لابناء المجتمع.

لو لاحظنا ان الايمان ذو مراتب ودرجات لاتحصى ولايحظى جميع الناس بالدرجات الرفيعة للايمان، ولو لم نغفل عن هذه النقطة بأن مسلمي الصدر الاول للاسلام ـ قريبو العهد بالجاهلية والشرك والكفر ـ لم تكن هذه القضايا من قبيل عصمة النبي ﷺ وولايته المطلقة مفهومة ومقبولة لديهم، ولا تنسَ ايضا بان في ذلك العصر كأي عصر آخر كانت مجموعة كبيرة من افراد المجتمع وان أظهروا إسلامهم، الا انهم في الحقيقة كانوا منافقين يسعون بكل طريقة مواتية للاخلال في شؤون الامة الاسلامية واشاعة الهرج والمرج، ولا يسمحون بانتظام الامور وان يعيش المسلمون براحة وسعادة ندرك جيداً بان ظهور هكذا أوهام ووساوس في اذهان ونفوس الناس لم يكن أمرا مستبعداً، ولهذا كانوا يسألون الرسول ﷺ عندما يأمر بفعل بانه يتكلم عن الله تعالى أو عن نفسه؟ ويضمرون عدم التكليف بطاعته واتباعه اذا كان يتكلم عن نفسه ويأمر.

لو كانت تلك الاوهام الباطلة والتخيلات الواهية تنفذ في نفوس وقلوب الناس وتتقوى بفعل تشكيكات ووساوس المنافقين وسائر اعداء الاسلام لكانت محبة المسلمين للرسول ﷺ تضعف تدريجا، وكان ذلك داعيا لتفرقهم من حوله وسلوك طريق العصيان والطغيان. وبذلك تضعف قيادته وزعامته تدريجا وبضعف وعجز الجهاز الحاكم تتوفر ارضية زوال وحدة الامة وتفرق اجتماع الناس. وبالتالي تفسد دنيا الناس وآخرتهم، ويحرمون من بركات حكومة وقيادة ذلك الرجل الالهي في هذه الدنيا، ومن جهة اخرى انهم بعصيانهم اياه ومعارضته يسقطون في شَرَك الكفر ويتعرضون للعذاب الاخروي.

ان الله سبحانه ـ للطفه ورحمته على جميع الآدميين ـ يأمر نبيه ﷺ بان يشاورهم عند وضع القوانين الفرعية والمؤقته ويقوّم الامور، ويتعرف على آرائهم وافكارهم من خلال الاستماع الى أقوالهم ويطلع على حوائجهم ورغباتهم، وبهذه الطريقه يسد الطريق

على جميع تلك التبعات الفاسدة. وبعبارة اخرى كما ان لين النبي الاكرم ﷺ وعدم فظاظته وقساوة قلبه كان يؤثر في عدم تفرق الناس من حوله، فان عفوه عنهم واستغفاره لهم والتشاور معهم كان مانعا لتفرقهم من حوله. والله تعالى بما ان له غاية اللطف والرحمة بحق عباده يريد ان لايحرموا من البركات المادية والمعنوية العظيمة لحكومة الرسول الاكرم ﷺ وولايته، ولكي يكون ذلك ممكنا يجعله لينا ورحيما ويامره بان يعفو عن اخطاء الناس وانحرافاتهم ويستغفر لهم الله تعالى ويشاورهم في الامور.

باختصار: ان «وشاوِرهُم في الأَمرِ» هو أمر كـ«اعفُ عَنهم» و «استغفر لَهم» أي ان الامر بالتشاور كالأمر بالعفو والاستغفار يصدر لجذب قلوب الناس وكسب رضاهم وبالتالي حفظ المصالح الاجتماعية. اذن ليست هذه الآية بصدد تأسيس هذا الأصل وهو أن القانون الحاكم على المجتمع وحاكم الناس وقائدهم يجب جعله على يد الناس. بل تريد القول: كيف يمكن للحاكم والقائد تنفيذ القانون المعتبر في المجتمع بافضل اسلوب.

وذيل الآية ايضا شاهد على ما استفدناه منها حيث تقول:

«فإذا عَزَمتَ فَتوكَّل علىٰ اللهِ»

هذه العبارة تدل على ان النبي ﷺ بعد التشاور ووضوح بعض الامور الخفية أو العلم بدرجة موافقة الناس او معارضتهم بالنسبة لطريقة حل المسألة ورفع الاشكال ليس ملزما بان يتبنّى رأي اكثرية الناس وينفذه. ان ما يقدمه التشاور من اعانة الى وليامرالمسلمين هو انه يوضح المسألة والطريقة المقترحة لحلها بنحو افضل، ويظهر بعض الامور المتعلقة بها ـ البعيدة احيانا عن العيون ـ وبعد التشاور يتخذ وليالامر موقفا على اساس من مصلحة الأمة الاسلامية، سواء اقتضت بان يعمل طبقا لآراء اكثرية الناس ـ كما حصل في معركة أحد ـ او العمل على عكس آراء الاكثرية، وليس الأمر بان التوافق مع الاكثرية فيه مصلحة اكبر من مصلحة العمل نفسه. على أي حال فان عزمه ﷺ ليس تابعا لآراء اكثرية اعضاء الشورى، فان الناس لا يحكمون عليه، ولايمكن ان يكون مكلفا بان يضع احكاماً وضوابط مقبولة لديهم. نعم، في المورد الذي يتساوى فيها الطرفان (الاكثرية والاقلية) تماما، او لم يكن لكل طرف دليل على رأيه، فبما ان الواجب

على اي حال هو انتخاب أحد القولين فان القائد يتبنىٰ رأي الاكثرية ويمنحه القانونية.

ان رأي الحاكم اذن مطاع ومتّبع، لارأي اكثرية اعضاء الشورى، ان آية البحث لاتدل أبداً على ان الحاكم مكلف بان يطيع رأي اكثرية الناس، ان هذه الآية لاتفيد حتى وجوب التشاور مع الناس، أيمكن القول بان العفو عن الناس والاستغفار لهم واجب على النبي ﷺ؟ وهل ان التشاور كالعفو والاستغفار اللذين هما عملين اخلاقيين حسنين قد أوصي بهما عمل حسن اخلاقيا ولذا يؤكد عليه، فكما ان الحاكم غير ملزم بان يعفو دائما ـ بل لاحق له احيانا العفو عن ذنب ـ فهو غير ملزم ايضا بالتشاور مع الآخرين في كل الاعمال.

والآن نذكر الآية الثانية التي تفيد في موضوع بحثنا وتحقيقنا:

﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾[1]

في الآية الكريمة جاءت عبارة «وأمرهُم شُورى بَينهُم» الى جانب الصفات التي ذكرها الله تعالى للمؤمنين المتميزين، في هذه الآية قضايا كثيرة نسعى للاكتفاء ببيان الأهم منها:

القضية الاولى: لاشك ان رجحان جميع الامور التي وردت قبل هذه العبارة (وأمرهم شورىٰ بينهم) هي احكام عامة ينحل كل واحد منها الى احكام فردية، أي صحيح ان الايمان، التوكل على الله تعالى، الاحتراز من الذنوب الكبيرة والقبائح، العفو عند الغضب، الاستجابةالى الله تعالى، اقامة الصلاة، بذل بعض الاموال على المحتاجين والانتقام من الظالمين قد نسبت الى صيغة الجمع ولكن لا يعني ذلك ان كل واحدة منها يجب تحققها من الجميع، كأن يؤمنوا جميعا كجماعة او يتوكلوا على الله تعالى. ولا يعني

---

١. الشورى: ٣٦ ـ ٣٩.

«يَجتَنِبُونَ كَبائرَ الاثمِ وَالفَواحِشَ» ان اجتناب عامة الناس من الذنوب الكبيرة والقبائح هو المطلوب فقط كما ان «اقامُوا الصَلاة» لا يعني فقط ان صلاة الجماعة أمر حسن، بل اذا قام شخص بهذه الامور لوحده فانه مشمول لهذه الآية ايضا، فمثلا اذا أنفق شخص لوحده فانه مشمول لـ «ممّارَزقناهُم يُنفِقوُن».

بـاختصار: إن كـل حكـم مـن هـذه الاحكـام حكـم عـام يـنحل الى احكـام فردية لاتحصى، السؤال التي يطرح نفسه هنا هو: هل ان رجحان الشورى المستفادة من الآية الكريمة من هذا القبيل أم لا؟ امامنا ثلاث احتمالات:

الاحتمال الاول: ان رجحان التشاور حكم عام أيضا وينحل الى احكام فردية، أي ان احدى صفات المؤمن هي انه غير مستبد وغير أناني في اعماله، بل من أجل اكتشاف مصلحته ومعرفة افضل الطرق اليها يستفيد من آراء ونظريات الآخرين، يستشيرهم في شؤونه الخاصة و يستفيد من معلوماتهم.

الاحتمال الثاني: يعاكس الاحتمال الاول تماما، أي ان المؤمنين يتصفون بـهذه الصفة وهي انهم يتشاورون فيما بينهم في الشؤون الاجتماعية. الآية الكريمة اذن تشير الى قضية جماعية ولاتعبأ بالشؤون الشخصية.

الاحتمال الثالث: هو ان الآية الكريمة لا تختص بأحد هذين الاحتمالين بل تمدح مطلق التشاور سواء كان في الامور الشخصية او الاجتماعية والعامة.

الاحتمال الاول هو الاضعف، لان ظهور «وامرهُم شُورىٰ بَينهُم» في الجماعة اكثر بكثير من ظهور العبارات الاخرىٰ التي وردت قبلها وبعدها، فلو اختصت الآية الكريمة بالتشاور في الامور الشخصية وكان المراد هو ان على كل شخص (أو من الافـضل) ان يستشير الآخرين في اعماله لكان الافضل حسب فهمنا ان يقول تعالى: أمورهم شورى بينهم، لكن نلاحظ ان كلمة أمر المفردة اضيفت الى ضمير الجمع همْ. الآية فيها ظهور قوي في ان كلمة أمر مستندة الى المجتمع لاالفرد. الاحتمال الثاني والثالث هما الاقويان اذن، والاحتمال الثاني منهما هو الاقوى ان لم يكن معينا، أي ان المراد ان لم يكن هو الامور الاجتماعية فحسب فانه شامل للامور الاجتماعية على الاقل. ان التشاور في الشؤون

الاجتماعية اذن أمر ممدوح في هذه الآية الكريمة دونماشك.

القضية الثانية: ان التشاور أمر ممدوح في الآية الكريمة ـ بتعبير الاصوليين على اساس دليل الحكمة ـ ان مضمون هذا الثناء هو أن عمل المستشير طبقا لرأي المستشارين ـ في حالة عدم قطعه بخلاف رأيهم ـ ممدوح. ان رجحان التشاور ينشأ من انه طريق لاكتشاف المصلحة ومعرفة افضل الطرق الموصلة اليه. فلو حصل مثل هذا الاكتشاف اثر التشاور كان العمل طبق الاكتشاف والمعرفة ممدوحا أيضاً والآ كان التشاور لغواً. في الروايات يوبخ من يستشير شخصاً بصيراً ثم يخالف رأيه. الخلاصة ان المستفاد بدلالة الحكمة ضرورة الاهتمام العملي بالتشاور.

هنا يبرز هذا السؤال: هل ان الاهتمام العملي بالتشاور أمر ممدوح اخلاقيا فحسب أم ان وجوبه شرعي وفيه الزام قانوني؟ هل العمل طبق آراء المستشارين ـ في حالة عدم القطع بما يخالف رأيهم ـ كالتشاور نفسه فيه مدح اخلاقي فقط أم ان المستشير مكلف شرعا ويلزم قانونيا بان يتبع المستشارين عملياً فاذا خالفهم يكون قد ارتكب معصية ومطالب قانونيا؟ هنا تبرز ثلاث احتمالات أيضا:

الاحتمال الاول: ان الامر بالتشاور اما امر ارشادي، أو يقتضي ـ كحد اعلى ـ استحباب الموافقة العملية لرأي اكثرية المستشارين، حسب هذا الاحتمال تكون الموافقة العملية لرأي اكثرية المستشارين أمر استحبابي، وبعبارة اخرى فيه امر اخلاقي لااكثر.

الاحتمال الثاني: ان حاصل التشاور، أي رأي اكثرية المستشارين له شرعية وقانونية للمؤمنين ولا مناص من العمل به، وعلى اساس هذا الاحتمال يولّد التشاور حكما شرعيا وقانونيا.

الاحتمال الثالث: ان الآية الكريمة ليست بصدد بيان اي واحد من الاحتمالين المذكورين بل انها تمدح اصل التشاور والشورى، الآية ليست بصدد بيان ان التشاور هل يستتبع حكما شرعيا وقانونيا ام لا؟ بل انها ترى ان التشاور في الاصل ممدوح اخلاقيا وتشمل ـ طبعا ـ الموارد التي يعتبر العمل طبق رأي اكثرية المستشارين أمرا مستحبا وممدوحا اخلاقيا، وكذلك الموارد التي يكون العمل بنتيجة التشاور استناداً الى دليل

خاص واجبا شرعيا والزاماً قانونياً. يوجد نموذج هـذه النكـتة فـي العـبارات السـابقة واللاحقة لـ «وأمرُهم شُورىٰ بَينهُم»، فمثلا عبارة «أقاموا الصلاة» ليست بصدد تشريع وجوب الصلاة أبداً، حتى ان مورد هذه العبارة ليس هو الصلوات الواجبة، ان الله تعالى في هذه العبارة يثني على المصلين الذين يؤدون الصلوات الواجبة أو المستحبة. ولكن على أي حال ليست العبارة بصدد بيان ماهية الصلاة الواجبة والمستحبة؟

وعبارة «ومِمّا رَزقنا يُنفِقُون» ايضا لا توجب الانفاق أبداً، وليس موردها هو الانفاق الواجب بل انها تثني على المنفقين. وطبيعي ان بعض الانفاقات ـ لأدلة خاصة ـ واجبة كنفقة الاب الفقير وبعضها مستحب. ولكن العبارة ليست بصدد بيان ان جميع الانفاقات واجب او مستحب.

وهكذا عبارة «وأمرهم شورى بينهم» فانها بصدد الثناء على اصل التشاور وتفيد ـ طبعا ـ رجحان العمل طبق رأي اكثرية المستشارين ـ في حالة عدم القطع بما يخالفه ـ ولكنها لاتدل أبداً على وجوب التشاور نفسه ووجوب العمل بحصيلة التشاور.

من بين هذه الاحتمالات يظهر أن المتعين هو الاحتمال الثالث، ان سياق الآيـات الاربعة المذكورة يشير الى ان الله سبحانه بصدد مطلق المدح والثناء، اعم من المدح الذي يتعلق بالافعال الواجبة والمدح الذي يتعلق بالأفعال المستحبة. بعض الامور التي وردت في هذه الآيات لها استحباب لاوجوب ككظم الغيظ، والعفو عن الآخرين اللذين ليس وجوبهما من المسلّمات الا بالعنوان الثانوي أي في المواضع التي لا يسبب ذلك ارتكاب الحرام وهكذا عبارة «وأمرهُم شُورى بَينهم» ليست بصدد بيان موارد وجوب التشـاور وموارد استحبابها، كما انها لاتبين اين يكون اتباع رأي المستشـارين بعد القيام بالتشاور واجبا وأين مستحباً. هذه العبارة بصدد بيان ممدوحية اصل التشاور وله ايضا انصراف عن بعض الموارد استنادا الى قرائن عقلية ولبّية، منها اذا كان للانسان يقينا بـالامر ولا يحتمل ابـداً تـغير رأيـه. كـما يـمكن ان تكـون بـصدد بـيان مـمدوحية اطـاعة رأي اكثريةالمستشارين وهذا ايضا منصرف عن بعض الموارد كما اذا كان للـمستشير عـند التشاور وتبادل الآراء قطع بقضية وكان رأي اكثرية المستشارين مخالفاً لقطعه، وهـذه

الموارد ـ طبعا ـ نادرة.

القضية الثالثة: مع من يجب التشاور؟ أمع جميع افراد المجتمع أو مع اشخاص أو فئات خاصة من المجتمع؟

الجواب: لا يوجد في الشريعة الاسلامية المقدسة تحديد لهوية المستشارين[١] و هل الواجب ان يكون الناس طرفا للتشاور او اشخاص وفئات خاصة منهم؟ وهل الرجال فقط لهم الحق لان يكونوا مستشارين أم النساء ايضا يمتلكن هذا الحق؟ وهل للسن وطول العمر دخل في هذا الأمر بحيث اذا نقص عمر الانسان عن حد معين لا يمكن ان يكون مستشاراً؟ وهل من الضروري وجود خصوصية اجتماعية او ثقافية لكي يكون مستشاراً؟

ان صمت الشارع المقدس في هذه الموارد مؤيد جيد الى عدم وجود قاعدة مؤسسة باسم الشورى في الاسلام. العقل ـ طبعا ـ يحكم بوجوب توفر شرطين من يستشار هما: اولا المعرفة والاطلاع على موضوع الاستشارة، ثانيا: العدالة والتقوى لكي لا يخون عند التشاور وذلك بان يظهر ما يعلم ويفهم، وعليه ان ما يمكن ان يقال قطعا هو انه لا ينبغي التشاور في كل أمر مع جميع ابناء المجتمع.

موارد التشاور

هل يلزم التشاور في جميع الشؤون الاجتماعية أم في بعضها؟ وهل يجب على الحاكم ان يستشير الآخرين لادارة وتدبير مجتمعه؟

يقال في الجواب: ان القرآن الكريم ليس بصدد بيان اين يجب التشاور وجوبا شرعيا وقانونيا، واين يكون رأي اكثرية المستشارين حجة؟ اذن بالاستناد الى اطلاق أو عموم الآيات لا يمكن الاجابة عن هذين السؤالين. ان الآيتين المذكورتين لا اطلاق لهما

---

١. هناك اشارات في الروايات الاسلامية الى خصائص المستشارين كعهد الامام علي عليه السلام الى مالك الأشتر، فقد جاء فيها: «ولا تدخلن...الظن بالله» ـ نهج البلاغة ـ صبحي الصالح الرسالة ٥٣ ص ٤٣٠. وراجع بحارالانوار ج ٧٥ ص ٣٠٧ الرواية ٣٢ (المقرر).

بحيث يمكن استفادة وجوب التشاور في كل الموارد، كما ليس لهما من العموم ما يوجب العمل برأي اكثرية المستشارين في كل الموارد. لو كان هناك دليل خاص على وجوب التشاور أو وجوب اطاعة اكثرية المستشارين لكان من اللازم البحث عن مقتضى ذلك الدليل، وأي الاشخاص يعتبرهم مستشارين. نحن لم نعثر على مثل هذا الدليل في الكتاب والسنة ولم نسمع أو نقرأ بان شخصا يدعي ورود أمر تعبدي في الشريعة الاسلامية المقدسة بالنسبة لمورد خاص ويدل على وجوب التشاور او اتباع اكثرية المستشارين في ذلك المورد، ونظراً لعدم وجود مثل هذا الدليل الخاص ينبغي الرجوع الى العقل للاجابة عن السؤالين.

يحكم العقل بوجوب التشاور في الموارد التي تتعلق بها مصلحة يجب تحصيلها، والحاكم على المجتمع لا يعرفها قطعا ولا تعرف الاّ عن طريق التشاور ـ أو على الاقل ان من المحتمل قويا ان تعرف تلك المصلحة بصورة افضل بالتشاور، ويضعف احتمال معرفة المصلحة بطريق آخر بصورة افضل ـ ومن جهة اخرى لا يجوز تفويت احدى مصالح المجتمع الاسلامي، ومن جهة ثالثة ينحصر الطريق أو افضل الطرق لمعرفة تلك المصلحة وطريقة استيفائها وتحصيلها في التشاور. في مثل هذه الاحوال ينبغي استشارة الآخرين والاستعانة بآراء ونظريات الخبراء الثقات. هذا هو الحسن العقلي للتشاور الذي أشير اليه آنفا.

كما يحكم العقل بان الحاكم اذا اكتشف المصلحة بعد الاستشارة يقينا واطلع تماما على افضل الطرق لتحصيلها فعليه العمل طبق قطعه ويقينه، واذا شك وتردد بعد التشاور ودار الأمر بين انتخاب احد طرفي الشك أو رأي اكثرية المستشارين ـ وكلهم خبراء وثقات ـ فان عليه ان يرجح رأي الاكثرية.

واما اذا لم تكن هناك مصلحة يلزم استيفاؤها أو كانت وكان الحاكم يعرفها جيدا أولا يعرفها ولكن لم ينحصر الطريق أو افضل الطرق لمعرفتها في التشاور فان اتباع رأي اكثرية المستشارين لا يكون واجبا (بل راجحا)، الاّ أن يكون لدينا دليل تعبدي في موضوع

خاص، وقد قلنا اننا لم نعثر على اي أثر لمثل هذا الدليل.[١]

وبعبارة اخرى أن حسن التشاور ورجحانه يكون فقط للذين يحتملون الاستفادة من آراء الآخرين عن هذا الطريق ويكتشفون مجهولا. وعليه لاموضوعية للتشاور بل حسنه حسن طريقي، أي لانه يكشف عن احد الامور الواقعية، ويرفع جهلاً أو خطأً. وعليه ليس الأمر هو وجوب التشاور في الشؤون الاجتماعية كافة، بل يجب في الموارد التي يكون استيفاء وتحصيل المصلحة فيها ضروريا، ويكون التشاور هو الطريق او افضل الطرق لمعرفة الطريقة الصحيحة والمحبذه لتحصيل تلك المصلحة. كما انه لا يجب اتباع اكثرية المستشارين في جميع التشاورات، بل يجب في الموارد التي يكون اصل التشاور فيها واجباً وكان المستشارون خبراء وثقات، ولم يعرف المستشير يقينا ـ بعدالتشاور ـ أصح وافضل الطرق لتحصيل المصلحة وابتلي بالشك والترديد.

حصيلة ما قلناه هو ان الشورى لاتاثير قطعي لها في وضع القانون ولا في تنصيب منفذ القانون في مجال التقنين، يختص وضع القوانين الاولية والاصلية التي تتصف بالعمومية والثبات بحكم ضرورة الاسلام بالله تعالى، وانكار هذا الأمر يوجب الكفر والارتداد.

وفي وضع القوانين الثانوية ـ الفرعية والمؤقته ـ ايضا لا يكون رأي الشورى هو القول الفصل. ان مجرد التصويت ايجابا على قانون من قبل الاكثرية اوجميع ابناء المجتمع

---

١. ورد في بعض الروايات ان اميرالمؤمنين عليه‌السلام قد احتج بالشورى على معاوية حيث كتب له:«انه بايعني القوم الذين بايعوا أبابكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب ان يرد، وانما الشورى للمهاجرين والانصار، فان اجتمعوا على رجل وسموه اماما كان ذلك (لله) رضا، فان خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه الى ما خرج منه، فان أبىٰ قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولّاه الله ما تولى». نهج البلاغة ص ٣٦٦ الكتاب ٦ لتوضيح مثل هذه الروايات يجب القول: انها بحوث جدلية يلزم الخصم فيها بالقواعدالتي يتبناها ويتكلمون على اساس مسلماته لاعلى مبنى ما يقبله المتكلم، وقدورد مثل هذه البحوث الجدلية في القرآن الكريم أيضا، كالأيتين ٢١ و ٢٢ من سورة النجم، قال تعالى:﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَى ۞ تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ اذ من الواضح اولا ان الاسلام لا يرى للذكر فضلا على الانثى وثانيا ان افضلية أو دونية الذكور كيف يكون دليلا على ان يكون لله تعالى ولداً أو بنتا؟ في هذه الروايات ايضا لا يريد الامام علي عليه‌السلام ان يعرّف الشورى كاصل في النظام السياسي في الاسلام بل يريد محاورة معاوية طبق الاسس التي يتبناها وادعائه لعله يهتدي.

لا يضفي الشرعية والقانونية عليه من الناحية الشرعية، فحتى لو كان لجميع الناس رأي يعارض رأي الولي الفقيه ـ ورأيه هو المعتبر شرعا ـ فان رأيه هو الحاكم والمطاع والمتبع. لا دليل لدينا على ان رأي الشورى أو الاكثرية أو جميع الناس حاكم على رأي الولي الفقيه. من الممكن ـ طبعا ـ ان يكون لرأي الآخرين ونظرياتهم تأثير على رأي ونظرية الولي الفقيه وقراراته، ولكن على أي حال فان الفرق شاسع بين التاثير والحاكمية، وعليه فان قيمة واعتبار القانون في الرؤية الاسلامية لا تستند الى رأي الناس.

وفي مجال تنصيب الحاكم فان تنصيب رسول الاسلام ﷺ كحاكم على المسلمين، بحكم ضرورة الدين الاسلامي، وتنصيب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بحكم ضرورة المذهب الشيعي قد تم من قبل الله تعالى لا المسلمين، والمناقشة والشك وانكار هذا الموضوع يوجب الخروج من الدين الاسلامي او المذهب الشيعي. وهكذا تنصيب الحكام الآخرين فان رأي الناس لا يكون قولا فصلا لان الولاية على الناس مختصة بالله تعالى في الأصل، فله حق تفويض الولاية الى الآخرين، لاالناس اذ انهم لا ولاية لهم على انفسهم.

ان رأي جميع أو اغلب الناس لصالح ولاية شخص وحكومته لا يجعل حاكميته ذات قيمة واعتبار شرعي. وعليه فان القول بان النظام السياسي في الاسلام يكون قابلا للتطبيق على النظام الديمقراطي الغربي استناداً الى أصل الشورى غير صحيح وغير مقبول بتاتاً، سيما انه لا يستنبط من آيتي البحث.

مكانة الشورى في النظام السياسي للاسلام

هل ان ما ذكر يعني: لا تاثير للشورى في النظام السياسي للاسلام؟ كلا، ليس الامر كذلك بل ان الشورى في هذا النظام تلعب دوراً فعالا وتضع حلولا للمعضلات في بعض الموارد ومنها التقنين.

توضيحه، ان وليامرالمسلمين يحق له دون شك وضع الاحكام السلطانية، أي

القوانين الفرعية والمؤقتة، وان كان ثمة اختلاف في الآراء بشأن حدود هذا الحق ومساحة هذه الولاية. ولكي تكتسب القوانين التي يكون وضعها في دائرة ولاية الفقيه اعتبارا وقيمة شرعية وقانونية يجب اثبات مطابقتها لمصالح الناس الدنيوية والاخروية، وتشخيص مطابقة جميع الاحكام السلطانية لمصالح الناس يحتاج الى معرفة عميقة وواسعة لجميع ابعاد وجوانب الحياة الاجتماعية، وواضح ان تحصيل ذلك أمر غير ممكن لغير المعصوم. ان ولي أمرالمسلمين على اي حال انسان عادي ومتعارف، ولا يمكن - عادة - ان يكون متخصصا وخبيراً في أكثر من فرع أو فرعين من العلوم والمعارف البشرية.

من هنا فان الحاكم غير المعصوم لايحيط علما بجميع شؤون المجتمع فلابد من ان يستشير العلماء والخبراء في العلوم والفنون المختلفة. ومن المعلوم جيدا يجب الرجوع عند التقنين في كل شأن من شؤون الحياةالاجتماعية المتنوعة الى المتخصصين والخبراء في ذلك الشأن لاجميع الناس. فاية حجية يمكن اعتبارها لآراء من ليسوا متخصصين وخبراء في ذلك الشأن؟ هل يراجع غير المتخصصين في الامور الشخصية والفردية؟ اذا اراد شخص - مثلا - أن يبني دارا فهل يراجع في اعداد خريطة مناسبة لها - اضافة الى المهندس والمعمار - الى البقال والعطار أيضا؟ وهل المتوجع يتشاور مع الطبيب والمؤرخ والصباغ؟ ان البقال، العطار، المؤرخ والصباغ وان بلغ كل منهم مستويات عالية في علمه وفنّه ومهنته لا يحق له ابداء الرأي في خريطة الدار ومعالجة المريض، ولا يعتنى بكلامه بهذا الشأن.

واكثر من ذلك لاينبغي التشاور في حل مشكلات كل شأن من شؤون المجتمع مع جميع المتخصصين والخبراء في ذلك الشأن، بل مع العدول والمتقين منهم، لانه لا وثوق بان لا يخون غير المتقين والفاسقون والفجار بمن يستشيرهم أي الامة الاسلامية وحاكمها. فعلى حاكم الأمة الاسلامية اذن ان يستشير لوضع القانون واتخاذ القرار في كل مسألة ومشكلة من المشكلات الاجتماعية مع العادل والمتقي والخبير والبصير في تلك

المشكلة والمسألة.

على هذا الاساس ستكون في المجتمع الاسلامي مجالس شورى عديدة، يعتبر كل مجلس منها مستشاراً أعلى لولي امر المسلمين في احد شؤون الحياة الاجتماعية، كلما أحس حاكم المسلمين بضرورة التشاور عند وضع قانون فرعي ومؤقت ـ اي أحد الاحكام السلطانية ـ فانه يراجع الى مجلس الشورى المعني، فيطلعه على المسألة والمشكلة ويطلب من اعضاء المجلس الوصول الى افضل الطرق لتحصيل واستيفاء المصلحة المقصودة من خلال الدراسة والتحقيق والتشاور لكي يقوم بتقديمه الى المجتمع الاسلامي على صورة قانون. وبعد التشاور مع اعضاء المجلس اذا توصل حاكم المسلمين بنفسه الى افضل طريق وأجود قانون قطعا اعلن عنه ك«قانون» ـ تطابق مع رأي اكثرية اعضاء المجلس او لم يتطابق ـ وان لم يتوصل الى العلم والقطع انتخب الرأي الذي يحظى بأدلة أقوى، وفي حالة تساوي ادلة الطرفين تبنى رأي الاكثرية. ونظراً الى ان ولي الامر هو أفقه الناس وأعلمهم بالظروف القائمه في المجتمع الاسلامي وأعدلهم وأتقاهم فله الحق اكثر من اي شخص آخر بان يعين افضل الآراء وأقوى الاقوال، وبما انه افضل من غيره في العقل والكياسة، التدبير والادارة الاجتماعية، والحرص على الاسلام وارادة الخير للمسلمين فان رأيه في النهاية هو المعتبر والمحترم والمطاع والمتبع. في النظام الحكومي في الاسلام اذن من الضروري لحل ومعالجة الكثير من المسائل والمشكلات الاجتماعية وتحقيق المصالح العامة ان يستشير حاكم المسلمين اشخاصا صالحين ويتبنى في بعض الموارد رأي اكثرية مستشاريه أو جميعهم ويضفي القانونية عليه. والنقطة التي لا ينبغي الغفلة عنها هي ان ما يجعل الشرعية للقانون هو رأي الحاكم لا الشورى.

وللشورى في مجال تنصيب الحاكم دور فاعل ايضا، حيث قلنا آنفا ان مجلس الخبراء ـ وهو عبارة عن مجموعة من ابرز افراد المجتمع في الجهات الثلاث: الفقاهة، التدبير والادارة الاجتماعية، التقوى والعدالة ـ ينتخب احد اعضائه الذي يكون افضل

من غيره في الاتصاف بهذه الجهات لتصدي ولاية امر المسلمين ـ واعضاء مجلس الخبراء بعد التشاور وتبادل الآراء فيما بينهم ينتخبون احدهم ـ وهو الأفقه والاعلم والاتقى ـ وينصبونه كقائد. كما ان تعيين وتنصيب المتصدين الآخرين يكون من مسؤولية مجالس الشورى التي تضم اعضاء متخصصين وخبراء وعدول ومتقين كما قرأنا تفصيله سابقا.

نتائج تشاور النبي ﷺ[1]

١ ـ **التمهيد للرضا العام**، يكون لعرض المسألة والمشكلة على الآخرين احيانا موضوعية، افترضوا ان معلماً قد أعد برنامجا دراسيا لطلبته، ولا يشك في فائدته وثماره، هذا المعلم لو لم يستطلع آراء ورغبات الطلبة اعلن انه سوف يطبق ذلك البرنامج الدراسي وعلى الطلبة ـ شاؤوا أو أبوا ـ ان يطبقوه فانه بدون شك لم يسلك الأسلوب الصحيح، ولكن بدلاً من اتباع هذا الاسلوب غير المثمر لو أطلع الطلبة على برنامجه المقترح واشار الى فوائده وامتيازه عن البرامج الأخرى، ودعاهم الى ابداء آرائهم بهذا الشأن واشاروا الى نقاط القوة والضعف فيه فانه يمهد ارضية قبوله بصورة جيده.

بهذه العملية: اولا: يلتحق الكثير من الذين عارضوا البرنامج المذكور في البداية بصف الموافقين تدريجا. وثانياً: عندما يعرّف البرنامج المذكور بانه برنامج الجميع عملياً ورسمياً فان الموافقين يخضعون له عن رضا ورغبة وينفذونه، والمعارضون وان لم يرتضونه، يشعرون ـ على الاقل ـ ان لهم منزلة عند معلمهم لانهم صاروا طرفا للتشاور.

على أي حال، هذا الاسلوب يستقطب المزيد من سائر الافراد، والله تعالى ايضا لكي لا يشعر الناس بان الرسول الاكرم ﷺ يستبد في حكمه وما يريده يفرضه عليهم جبراً وكرها، يأمره بان يطلب من الناس ابداء آرائهم في اعماله وتقويم الامور معهم، بهذه

---

١. هذا البحث صادق ايضا بالنسبة للأئمة المعصومين عليهم السلام لانهم كالنبي ﷺ مصونون من أي جهل، خطأ واشتباه وليسوا بحاجة الى الشورى لكشف المجهول او رفع الاشتباه.

الطريقة تتمهد أرضية قبول الاحكام السلطانية في المجتمع، ويكون عمل الناس بالقوانين افضل واكثر.

ان عرض القضايا والمشكلات على الناس فيه ـ على الاقل ـ هذه الفائدة، وهي انه بعد اتخاذ القرار يقول الموافقون: انه رأينا، نحن الذين نتخذ القرار، ويقول المعارضون: ان القرار على كل حال غير استبدادي، بل ان الكثير من ابناء المجتمع يوافقون على هذا القانون، وسوف يقولون: إنّا وان كنا معارضين له لكنا نوافق عليه عمليا لكي لا يبتلى المجتمع بالهرج والمرج.هذه احدى الفوائد التي تترتب على التشاور.

٢ ـ **تحقيق التعاون والمشاركة العامة**: تترتب احيانا فائدة اخرى على التشاور، وتترجح مصلحة التوافق مع الشورى على مصلحة العمل ـ في حد نفسه ـ. افترضوا ان المصلحة كانت في ان يُهاجَم العدو في يوم معين، ومن نقطة خاصة باسلوب وطريقة خاصة، ولكن الاشخاص الذين يجب حضورهم ومشاركتهم في هذا الهجوم لم يوافقوا عليه ورأوا من المصلحة القيام بهجوم آخر بخصائص اخرى، فلو اعلن ان ذلك الهجوم سوف يتم حتما فانه اضافة الى عدم حضور من يحتاج اليهم في الهجوم ولا يبذلون سعيهم، فان عواقب وخيمة سوف تترتب على ذلك، هنا يكون في التوافق مع رأي المعارضين للهجوم المذكور مصلحة اقوى من مصلحة الهجوم المذكور.

ليس هذا مجرد افتراض بل يمكن ملاحظة شواهد تاريخية عديدة على ذلك، كما هو المعروف في معركة أحد حيث كان الرسول الاكرم ﷺ يكره الخروج من المدينة، فقال رجال من المسلمين ممن اكرم الله بالشهادة يوم أحد وغيرهم ممن كان فاته بدر وحضوره: يا رسول الله اخرج بنا الى اعدائنا، لا يرون اناجبنّا عنهم وضعفنا.[١] وقال بعض كبارالسن ممن يعشقون الشهادة: يا رسول الله! نخشى ان يظن العدو أننا نهاب مواجهته ولا نرغب في الخروج من المدينة ويسبب ذلك ان جرأتهم علينا. ومن جهة اخرى لم يكن معك في غزوة بدر اكثر من ثلاثة مائة مقاتل وقد نصرك الله عليهم، وعددنا اليوم كبير جدا، لقد كنا بانتظار هذا اليوم مدة طويلة و ندعو الله ان ياتي بمثل هذا اليوم واليوم

---

١. السيرة النبوية لابن هشام ج ٢ ص ٦٧ تاريخ الطبري ج ٢ ص ٥٩.

قد جاء به.

ورسول الله وان لم يرتح لاصرارهم وعبّر عن خشيته من انهزامهم ولكنه سلّم لرأيهم، ان رأيه الاول وهو التحصن في المدينة والاستعداد للدفاع كان موافقا للمصلحة، ولم يكن من البعيد لو كان رأيه مقبولا لتعرض مشركو مكة الى هزيمة نكراء، ولكن بما ان عدداً كبيراً من المسلمين اعتبروا المكث في الدور والمدينة واتخاذ موقف الدفاع عارا ورغبوا في التوجه الى خارج المدينة ظهرت مصلحة ثانوية كانت الموافقة عليها ارجح من الموافقة على المصلحة الاولى.

في مثل هذه الموارد ـ وفيها يكون رأي اكثرية افراد المجتمع على خلاف المصلحة، ومع ذلك لامصلحة في مخالفته ـ يمكن القول ان هناك مصلحتين، الاولى مصلحة العمل نفسه والذي لا يتوافق معه رأي الاكثرية، والثاني مصلحة التوافق مع رأي اكثرية الناس، وبما أن المصلحة الثانية اقوى من المصلحة الاولى فيجب التمشي معها عمليا.

٣ ـ **تعليم الآخرين**: كان رسول الله ﷺ مؤيّدا بروح القدس، ولم يكن بحاجة الى الاستعانة بآراء وافكار الآخرين، وعليه لم يحتج الى التشاور والتوجه الى الشورى ومع ذلك كان النبي ﷺ يستشير الآخرين، وكان بذلك يعلّم الناس بان لا يغفلوا عن فوائد التشاور، ان تشاوره ﷺ كان سببا لشيوع طريقة وسنة حسنة وراسخة. هذه الوجوه الثلاثة قابلة للانطباق في مورد الآية «**و شاورهُم في الأمر**».

التشاور والرجوع الى الآراء العامة في الجمهورية الاسلامية الايرانية

للأمور التي ذكرناها نموذج ونظير في نظام الجمهورية الاسلامية الايرانية وقيادة امام الامة ﷺ، فقد أكد لمرات ولعدة امور بان يجرى الاستفتاء العام. لو درست الظروف الاجتماعية والثقافية للمجتمع الايراني في الايام التي اعقبت الثورة الاسلامية يعلم بصحة هذه الاستفتاءات ومصلحتها، فقد كان الكثير من الناس وبسبب النزعات الواعية وغير الواعية يكنون للثقافة الغربية قدراً وقيمة كبيرة، كما ان الفئات السياسية المختلفة

والمتنوعة داخل البلاد ـ وجميعها لم تنسجم بشكل ما مع الجمهورية الاسلامية ـ تعرّف نظام الجمهورية الاسلامية بانه نظام استبدادي، وتعتبر «ولاية الفقيه» دكتاتورية العلماء، وكانت الاجهزة ووسائل الاعلام للانظمة الكافرة والمشركة والفاسدة والمفسدة في[1] الشرق والغرب ـ والتي تهيمن على ارجاء العالم ـ تعرّف نظامنا الاسلامي ـ حقداً وعناداً ـ بانه نظام غير انساني ولا يحظى باسناد ابناء الشعب، في مثل هذه الظروف أكد امام الامة اجراء استفتاء عام عن الجمهورية الاسلامية بوصفها النظام السياسي المطلوب عند الشعب. والتاكيد على استفتاء آراء الشعب ـ طبعا ـ لم يعنِ ان امام الامة يعتقد في الحقيقة بان النظام السياسي للبلاد يمكن فقط ان يكون «الجمهورية الاسلامية» بشرط التصويت لصالحها من قبل جميع أو اكثرية الشعب الايراني. ان «الجمهورية الاسلامية» هي حكم الله تعالى فيجب تطبيقه، شاء جميع أو اكثر الشعب ام أبى. ففي المورد الذي يحكم الله فيه وله أمر ونهي لايحق للآخرين ابداء الرأي والنظرية.

ان امام الامة باستفتاء آراء الشعب نفّذ حكم الله تعالى عمليا وضمن مصالح المجتمع الاسلامي، كما اثبت لشعوب العالم ـ اعم من الاصدقاء والاعداء ـ بان النظام الاسلامي يحظىٰ باسناد اكثر من ٩٨٪ من الشعب الايراني، وليس نظاماً غير ديمقراطي فحسب، بل على العكس هو الذي يحترم ويثمن آراء الشعب اكثر من اي نظام آخر في العالم المعاصر، والشعب هو الذي يقرر مصيره بيده. عندما يستفتىٰ الشعب حول النظام السياسي لبلادهم في المستقبل بالاسلوب المتبع والمقبول لدى الانظمة الديمقراطية وينتخب اكثريته أو جميعهم تقريبا «الجمهورية الاسلامية» يكون قد اصاب هدفين بسهم واحد، انه لم يعدل عن حكم الله تعالى وأبطل الاعلام المعادي والكاذب لاعداء الاسلام والمسلمين. ان ما اجري من استفتاءات واستطلاعات اخرى للرأي وما ستجري في هذه المرحلة الخاصة من التاريخ يقع في صالح المجتمع الاسلامي.[2]

---

١. هذا الكلام يجري في الائمة المعصومين عليهم السلام ايضا.

٢. هذه الطريقة الحكيمة لا زالت مستمرة بعد عهد الامام الخميني قدس سره وبقيادة آية الله العظمى السيد الخامنئي (مدظله العالي) واليوم حيث نعيش الذكرى العشرين لانتصار الثورة الاسلامية الجليلة، تكون قد اجريت عشرون عملية اقتراع في الجمهورية الاسلامية الايرانية.

ومن جهة اخرى، لم يستفت امام الامة آراء الشعب في بعض الموارد ولم يلجأ الى آرائهم لانه **أولا**: ربما لم يتطابق رأي اكثرية الشعب مع المصالح الدنيوية والاخروية لابناء المجتمع **وثانياً**: كان يعلم انه لو أمر أو نهى وأصدر حكما فان الشعب سوف يطيعه. وعليه لم تكن هناك مصلحة ملزمة لاجراء استفتاء عام ولم تكن حاجة الى ذلك. في مثل هذه الموارد كان امام الامة يصدر حكما بحزم ويكلف الشعب او المسؤولين في البلاد للعمل به.

نلاحظ ان الموارد ليست على نسق واحد، في كل مورد ينبغي بحاكم المجتمع الاسلامي ان يدرك ـ بملاحظة جميع الظروف ومنها موافقة الشعب ومخالفته ـ مقتضى مصلحة الاسلام والمسلمين.

البيعة

من المناسب بعد بحث الشورى ان نتحدث عن موضوع «البيعة» الذي يشابه مسألة الشورى.

بعض الكتّاب اعتبر البيعة في الاسلام كالاقتراع والانتخابات في الانظمة الديمقراطية الغربية، وحاولوا عن هذا الطريق تعريف النظام السياسي في الاسلام بانه نظام ديمقراطي.

في الجواب عن هذه الدعوى يجب القول: صحيح أن الحديث عن البيعة مع النبي ﷺ قد ورد في القرآن الكريم، وان قسما من الاخبار والروايات يتحدث عن بيعة الناس مع بعض الائمة عليهم السلام، لكن البحث الدقيق في الآيات والروايات يفيد بوضوح بان البيعة لاتشابه الإدلاء بالاصوات. وعن البيعة مع النبي ﷺ يجب القول بان ولايته على المسلمين ـ بحكم ضرورة الاسلام ـ قد تقررت من قبل الله سبحانه، وعلى هذا الاساس فان بيعة الناس وعدمها لاتؤثر على شرعية حكومته ﷺ ولذا تتضمن البيعة مع النبي والائمة رمزا وسراً آخر ينبغي البحث عنه، وهنا نشير الى ثلاث منها:

اهداف البيعة

أ ـ العضوية الرسمية في المجتمع الاسلامي: كانت البيعة مع النبي ﷺ احيانا من اجل الدخول في ربقة المسلمين، كما هو الحال في هذا العصر عندما يريد انسان ان يتبع بلداً ما و يكون جزءا من شعب ذلك البلد فان عليه ان يطلب من بعض مسؤولي ذلك البلد منحه حق التبعية وبموافقتهم يصبح من جملة شعب ذلك البلد بشكل قانوني، وكذلك في تلك العصور اذا أراد انسان اذ يكون عضواً في الامة الاسلامية ويعتبره المسلمون من جماعتهم فانه يبايع رسول الله ﷺ وبهذه الطريقه يلتحق باصحابه. وكان الرجال والنساء المشركات واهل الكتاب يعلنون عن اسلامهم رسميا من خلال البيعة. والله تعالى يأمر نبيه ﷺ بان يتبايع مع نساء مكة ويفتح لهن الطريق نحو الامة الاسلامية:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١]

ب ـ عهد الوفاء للدخول في أمر مهم: وكانت البيعة تؤخذ أحيانا لهذا الهدف وهو أن بعض الناس يقصدون اعلام الآخرين عن مشاركتهم في أمر مهم كالحرب، وكان على النبي ﷺ كأي قائد عسكري آخر أن يعلم بدقه حجم عِدته وعُدته لكي يخطط ويقرر حسب مالديه من قوة، ولهذا الهدف كان يبايع المسلمين المستعدين للقتال بصورة كاملة، وكان يضع الخطة ويتخذ القرار حسب عدد المبايعين، كما حدث ذلك في بيعة الرضوان في صلح الحديبية التي يشير اليها القرآن الكريم:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ

---

١. الممتحنة: ١٢.

وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ [١]
﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً * وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ [٢]

ج ـ **احراز الاقرار واثباته:** لم تكن البيعةالتي كانت بين الائمة المعصومين عليهم السلام مع شريحة من الناس بهدف كسب الشرعية لحكوماتهم، بل لفعليتها وتطبيقها عمليا. واضح ان من أراد الحكومة على المجتمع الاسلامي فلابد أن تتوفر فيه خصيصتان: الشرعية والاقرار بها. ان شرعية الحكومة تعطي الحاكم حق الحاكمية فيما يعطيه الاقرار بها سلطة الحاكمية. ان من لم تكن حكومته شرعية لا يحق له ان يصدر أوامره الى الناس وان كان مقبولا لديهم، ومن لم تكن حكومته معترف بها لدى الناس لاسلطة له ليمارس الحكومة عليهم، وان كانت حكومته مجازة شرعاً. وبعبارة اخرى ان شرعية حكومة شخص ما تجعله حاكما بالقوة، ولكي يخرج هذا الأمر من القوة الى الفعل ويكون الشخص حاكما بالفعل يحتاج الى اقرار الناس به. ان خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله الواقعيين يستمدون شرعية حكومتهم من الله سبحانه، وعندما ياخذون البيعة من الناس فان الهدف هو احراز الاقرار بحكومتهم. فان احرز الاقرار تمت الحجة على ولي الأمر ويحين أوان العمل وادارة شؤون المجتمع الاسلامي، يقول الامام علي عليه السلام:

«أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُّوا عَلَىٰ كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَىٰ غَارِبِهَا وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا وَلَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هٰذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ» [٣]

أي لو لم تقبل هذه الاوضاع ولم تتم الحجة عليّ لم أصر على الخلافة والامارة كما لم أصر عليها في البداية وبعد رحلة رسول الله صلى الله عليه وآله.

وبيعة المسلمين مع الولي غير المعصوم فيها هذه الفائدة ايضا إذ قد تكون الظروف

---

١. الفتح: ١٠. ٢. الفتح: ١٨ ـ ١٩.
٣. نهج البلاغة، الخطبة ٣ المعروفه بالشقشقية.

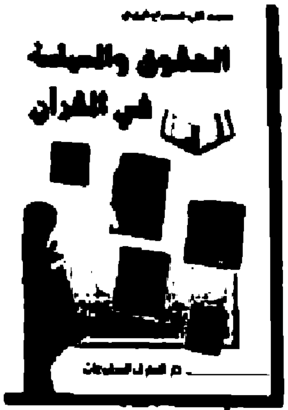
الاجتماعية بنحو يرى الانسان نفسه اصلح من غيره للتصدي للحكومة وولاية امر المسلمين، ويرى نفسه مكلفة بالالتزام بهذا الأمر، ويعتقد أن الاستفتاء العام في مجال حكومته وولايته يقع في صالح الاسلام والمجتمع الاسلامي، في هذه الموارد تكون حكومة هذا الانسان شرعية ويكون هو الحاكم من الناحية الشرعية، لكنه يرى من الضروري استطلاع آراء الناس لتحقيق مصلحة ما أو مصالح، ويدعوهم -كأمرحكومي- بان يبدوا آراءهم بشأن حكومته، نظير ما حدث في بداية ظهور وتاسيس نظام الجمهورية الاسلامية الايرانية. وبعد استقرار وترسخ حكومة الحاكم من الممكن ان يكون من الضروري أحياناً استفتاء آراء الناس او أخذ العهد منهم لأمر خاص. الحاكم بعد تشخيص الضرورة يامر الناس بان يدلوا بآرائهم بشأن ذلك الموضوع الخاص. في جميع هذه الموارد ان ما يهم و لا يجوز الغفلة عنه هو ان تشخيص ضرورة اقتراع وبيعة الناس من مسؤوليات الحاكم، فهو الذي يرىٰ ان هذاالأمر يقع في صالح الاسلام والمسلمين ويصدر حكما بشأنه، لا ان الاقتراع والبيعة تضمن شرعية الحكومة.

عمدة الكلام، ان الحكومة الاسلامية حكومة الهية لا ديمقراطية (بمعنى سيادة الشعب والديمقراطية)، والامور التي هي من قبيل الشورى والبيعة لا تعطي القانونية للقانون والشرعية للحكومة. ان الله سبحانه هو الذي يمنح القيمة والاعتبار للقانون والحكومة، ولكل من الشورى والبيعة في النظام الاسلامي موارد للتطبيق ولها فوائد خاصة قد اشير الى أهمها.

تم بحمد الله ترجمة الكتاب الحقوق والسياسة في القرآن الكريم بتأريخ ٢١/شوال/١٤٢١ هـ.ق

تعريب: كاظم الصالحي

الطباعة والاخراج الفني: ياسر الصالحي



بيروت - حارة حريك - شارع دكاش - بناية الحسنين - الطابق الأرضي
هاتف ٠١/٢٧١٩٠٧ - ص.ب ١١/٦٤٣ - فاكس ٢٧١٩٠٨ ١ ٩٦١ ٠٠ - ص.ب ١١/٨٦٠١